

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شهاب الدین یحییٰ سہروردی

مجموعہ مصنفات شیخ اشراق

جلد دوم

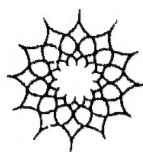
مستقل بر

۱۔ کتاب حکمۃ الاشراق ۲۔ رسالہ

فی اعتقاد حکماء ۳۔ قصۃ العربیۃ الغربیۃ

بتصحیح مہتممہ

پیشری کر بین



پیشکش گاہ علوم انسانی و مطالعات فہنگی

تہران: ۱۳۷۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وابسته

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۱۳

مجموعه مصنفات شیخ اشراق

(جلد دوم)

اثر: شهاب الدین یحیی سهروردی

مصحح: هنری کرین

تاریخ انتشار: ۱۳۷۳، چاپ دوم، (چاپ اول ۱۳۵۵)، تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ آرین

بها: ۷۵۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی پژوهشگاه: بزرگراه کردستان خیابان ۶۴، کدپستی ۱۴۳۷۴ - صندوق پستی ۶۴۱۹ - ۱۴۱۵۵

تلفن: ۸ - ۲۲۶۶۲۷۶، فاکس: ۲۲۶۶۳۱۷

دیباجه

این مجموعه دنباله نشریه‌ایست که در سال ۱۹۴۵ در استانبول تحت عنوان «مجموعه فی الحکمة الالهية من مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی» بشماره ۱۶ سلسله «النشريات الاسلامیة» بطبع رسیده، وبهمین جهت است که عنوان فارسی آنرا «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق در حکمت الهی» قرار داده ایم. طی دیباجه‌های مشروحی که بزبان فرانسه برای این کتاب نوشته ام، مطالبی را بیان کرده ام که متأسفانه تکرار آن در اینجا بزبان فارسی ممکن نیست، وناچار بایستی توجه خواننده را به نوشته‌های مزبور معطوف سازم. ضمن آن دیباجه‌ها مخصوصاً رویه‌ای را که در تنظیم و چاپ کتاب حکمة الاشراق بکار برده شده، توضیح داده ام. و مقصود این بوده که متن خالص و ساده کتاب همانطور که بقلم خود شیخ اشراق تنظیم گردیده، چاپ شود. با این حال در حواشی مربوط بقسمت دوم مستخرجات نسبتاً زیادی از تفاسیر قطب الدین شیرازی و شمس الدین شهرزوری ملاحظه خواهد شد، مخصوصاً در مواردی که چند روایت دیگر را ذکر نموده و یا تفسیراتی کرده اند که برای فهم معتقدات و مبانی مخصوص حکمت اشراق مفید می‌باشد. چاپ سنگی کهنه تهران (۱۳۱۵ ه. ق.) مورد استفاده قرار گرفته؛ ولی در آن نسخه اشتباهاتی دیده میشود، از جمله اینکه گاهی خطی که روی متن کشیده شده بقسمتی از شرح تجاوز میکند، و در بعضی جاها خط روی متن فراموش شده است، و اینجانب اینگونه اشتباهات را جزو روایتهای مختلف بحساب نیاورده ام. از خوانندگان خواهشمند است در اینجا به فهرست «رموز» نسخه‌های خطی مراجعه نمایند.

بطوریکه در قسمت فرانسه متذکر شده ام، در سال ۱۰۰۸ هجری محمد شریف نظام الدین احمد ابن الهروی مقدمه و قسمت دوم کتاب حکمت الاشراق را بزبان فارسی

ترجمه کرده و يك شرح فارسی بر آن نوشته است، که چون برای خوانندگان ایرانی اهمیت فوق العاده‌ای دارد، امیدوارم در آینده نزدیکی موفق به چاپ آن بشوم. همچنین امیدوارم که بقیه آثار شیخ اشراق مخصوصاً «طبیعیات» بدون تأخیر زیاد طبع شود. در همانجا نیز اینجانب توضیح داده‌ام که چطور در ترکیه متن و شرح فارسی قصه الغربة الغربیة را کشف کردم. در این روزها که صحبت زیادی از هزاره ابن سینا در میان است، توجه خوانندگان را مخصوصاً به این داستان شگفت انگیز جلب میکنم. از مطالعه آن داستان خواننده به رابطه بین حکمت اشراق و مشرق که در قصه هی بن یقظان بیان شده، پی خواهد برد.

در قسمت فرانسه این نشریه از فرصت استفاده نموده و سپاسگزاری خود را نسبت به دوستان ایرانی که راهنمایی‌های خویش را از اینجانب دریغ ننموده و یا نسخه‌های خطی در اختیارم گذاشته‌اند، اظهار داشته‌ام. آرزویم اینست که ایرانیانی که به حکمت اشراق تمایل یا علاقه‌ای داشته باشند، بتوانند از این کتاب استفاده کنند. بطوریکه البته میدانند، این فلسفه از تراوشات ایران باستان سرچشمه میگیرد، و اگر ما بتوانیم آنرا کما هو حقّه مورد تفکر قرار دهیم، خواهیم دید که هنوز هم حکمت مزبور سهم مؤثری در سیر فلسفه‌ای دارد که در حقیقت نه قدیم است نه جدید، بلکه حکمت جاودان است. جای آرزومندی است که همه اشراقیون بروح معتقدات خویش واقف گردند.

هنری گربین

تهران
خرداد ۱۳۳۱ ه. ش.

كتاب
حكمة الاشراف

المقدمة

لشمس الدين محمد الشهرزورى

على كتاب حكمة الاشراق

3

بسم الله الرحمن الرحيم . سبحانك يا فايز الجود الأزلى ، وناظم الوجود
السرمدى ، وواهب النوات الشريفة القدسية ، ومكمل النفوس النفيسة الانسية ،
6 ومحرك الكرات الفلكية بالاشواق الدايرة العلوية ، ومزج الاركان السفلية بالقوى
العالية الفعلية ، فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة
والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج ،
9 ثم تمت الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج والانعراج . تباركت فى بهاء جلال
وحدانيتك فلا انتقال ، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيتك فلا زوال . لك خشعت
اسماعنا وابصارنا ، ولأمرك انقادت مظاهرنا واشباحنا . خضعت لعظمتك الرقاب
12 ولانت لهيبك الشم الصعاب . ليس لذاتك المقدسة النورانية حد محدود ولا لقدم
احسانك أمد معدود ولا لهويتك اللاهوتية نعت موجود ، ولست ذا والد ولا مولود .
فالقوى الوهية عاجزة عن ادراكك وتقديرك ، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوورك
15 لتقدسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية . وكيف لا يكون كذلك وقد تحيرت فى

9 والانعراج : كذا فى الاصل || 14 تقدرك : كذا فى الاصل ، شايد « تقدريك »

- كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من انوارك افهام الفهماء ؟
- غرقت فى أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألباء وخرست فى التعبير عن احوال ربوبيّتك ألسن الفصحاء والخطباء . فلك الحمد على ما أسألت من العطاء ودفعت 3
- من البلاء ، ولك الشكر على ما أوليت من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء حمداً يرفعنا عن حضيض الكبر الى أوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء .
- وأشهد أنّ لا إله الا الله وحده لا شريك له شهادة تطهرنا من دنس الطبايع 6 والاهواء وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء . ثمّ الصلوة والسلام على ملوك حظاير القدس ورؤساء بقاع الأنس لاسيما المبعوث الى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمد المصطفى افضل الانبياء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء صلّى 9
- الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسلّم تسليمًا كثيرًا .
- أما بعد فإنّ المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوى العقلى الى 12
- العالم السفلى الظلمانيّ لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها فى أوّل الأمر عن ذلك . ولما لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكد والاجتهاد فى زمان طويل ، وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن وقواه ، والبدن لا يقوم الا بالاغذية 15
- والملابس والمساكن وما يتبعها من الامور اللذيذة ، فوجب ان يكون هذه الاشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه الى احد طرفى الافراط والتفريط :
- فتكون بالاول خارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللذات البدنية وبسبب ذلك 18
- تقوى علاقتها ويشتد ميلها الى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة ، وبالثانى يحصل اتلاف البدن الذى بقاؤه سبب لتحصيل الكمال البودى الى الاتصال . فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمناً وتبعاً ، لأنّ الاشتغال بالعوائظ الظاهرة والباطنة

- والشهوة والغضب حجاباً للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم ؛ وعلى تقدير الحصول ايضاً يتمكن في جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيّ ويستحكم لها العلاقة . وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية . فاذا فارقت النفس 3
- البدن منقوشة بحقايق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفليّ او ضعيفة ، عرج بها الى الملأ الاعلى وحصلت على الحظّ الاوفى ملتذة بالجمال الأزليّ 6
- ومسرورة بالبهاء الأبدى لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام ، وقد قيل ان الجنسية علة الضم . وان فارقت بالعكس ، فحالها يكون بالعكس .
- واذا علمت ان كمال الانفس بالعلوم النظرية وان العلم بالحكمة العملية 9
- نظريّ ايضاً وان تهذيب الاخلاق انما جعل لتتفرغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال ، فالسعادة الانسانية مدوقة بتحصيل العلوم 12
- ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين : حقيقية وعرفية اصطلاحية ، واعنى بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغيرّ المعلوم - لانّ تغير العلم تابع لتغير المعلوم فاذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك - ، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفوس والافلاك والكليات من العناصر والمركبات . واما العلوم العرفية الاصطلاحية ، 15
- فما يقابل العلوم الحقيقية ، اعنى ما يتغير العلم به < به > ويتبدل بتبدله وتغيره ، وهذا كالنحو واللغة والاشعار والخطب والرسائل وامثالها من الآداب ، فانها تتبدل وتتغير عند اندراس تلك الامة والشرعية المخصوصة بتلك العلوم بلسانها . واعظم 18
- الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها ، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم واشعارهم وخطبهم ورسايلهم ، وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة .

- وَأَمَّا عِلْمُ الْفَقْهِ فَإِنَّهُ عِلْمُ سِيَاسَةِ الْمَدِينِ ، فَلِكَلِّبْتَهُ لَا يَنْدَرِسُ وَأَمَّا يَنْدَرِسُ بَعْضُ الْفُرُوعِ وَتَتَبَدَّلُ الْأَحْكَامُ وَتَتَغَيَّرُ وَتَنْتَقِلُ مِنْ أُمَّةٍ إِلَى أُمَّةٍ ، وَكَذَا حُكْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ وَإِنْ كَانَ فِي هَذَا سِرٌّ سَنَشِيرُ إِلَيْهِ فِي مَا بَعْدَ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . وَإِذَا عَلِمْتَ هَذَا ، فَاعْلَمْ 3
- أَنَّ الْكَمَالَ الْحَقِيقِيَّ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِالْعِلْمِ الْحَقِيقِيِّ الثَّابِتِ بِحَسَبِ ثَبَاتِ مَعْلُومِهِ ، لِيَكُونَ الْمَعْلُومُ لَهُ مَشَاهِدًا لِنَفْسِهِ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ . وَأَمَّا مَا لَا ثَبَاتَ لَهُ فَلَا يَحْصُلُ مَشَاهِدَتُهُ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ ، فَلَا يَحْصُلُ بِهِ كَمَالٌ حَقِيقِيٌّ وَإِنْ كَانَ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَحْصُلَ بِهِ كَمَالٌ وَهْمِيٌّ . 6
- وَإِذَا تَلَخَّصَ لَنَا أَنَّ السَّعَادَةَ مَنْوُطَةٌ بِالْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ دُونَ غَيْرِهَا ، فَتَقُولُ أَنَّ الْعُلُومَ الْحَقِيقِيَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى قَسَمَيْنِ : ذَوْقِيَّةٌ كَشْفِيَّةٌ وَبَحْثِيَّةٌ نَظَرِيَّةٌ . فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يُعْنَى بِهِ مَعَايِنَةُ الْمَعَانِي وَالْمَجَرَّدَاتِ مَكَافَحَةً لَا بِفِكْرٍ وَنَظْمٍ دَلِيلٍ قِيَاسِيٍّ أَوْ نَصْبٍ تَعْرِيفٍ 9
- حَدِّيٍّ أَوْ رَسْمِيٍّ ، بَلْ بَانَوَارِ إِشْرَاقِيَّةٍ مُتتَالِيَةٍ مُتَفَاوِتَةٍ بِسَلْبِ النَّفْسِ عَنِ الْبَدَنِ وَتَبَيَّنَ مُعَلِّقَةً تَشَاهَدُ تَجَرُّدَهَا وَتَشَاهَدُ مَا فَوْقَهَا مَعَ الْعَنَاءِ الْأَلَهِيَّةِ
- وَهَذِهِ الْحِكْمَةُ الذَّوْقِيَّةُ قَلٌّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهَا مِنَ الْحُكَمَاءِ وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا 12
- لِلْأَفْرَادِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَأَلِّهِينَ الْفَاضِلِينَ . وَهَؤُلَاءِ مِنْهُمْ قَدَمَاءُ سَبَقُوا أَرِسْطُو زَمَانًا كَاغَاثَاذِيْمُونَ وَهَرْمَسٌ وَابْذَاذُكْلَسُ وَفِيثَاغُورَسُ وَسُقْرَاطُ وَافْلَاطُونُ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْفَاضِلِ الْأَقْدَمِينَ الَّذِينَ شَهِدَتْ الْأُمَمُ الْمَخْتَلِفَةُ بِفَضْلِهِمْ وَتَقَدَّمَهِمْ . وَهَؤُلَاءِ وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُ 15
- وَكَدَّهُمُ الْأُمُورَ الذَّوْقِيَّةَ ، فَلَمْ يَكُونُوا خَالِينَ عَنِ الْبَحْثِ ، بَلْ لَهُمْ بَحْثٌ وَتَحْرِيرَاتٌ وَإِشَارَاتٌ مِنْهَا تَقْوَى إِمَامُ الْبَحْثِ أَرِسْطَاطَالِيْسُ عَلَى التَّهْذِيبِ وَالتَّفْصِيلِ . وَهَذَا قَالَ الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ « أَنَّ الْأَوَّلِينَ الَّذِينَ تَفَلَّسَفُوا فِلْسَفَةَ الْحَقِّ وَإِنْ أَخْطَأُوا فِي بَعْضِ الْأُمُورِ 18
- الطَّبِيعِيَّةِ ، فَقَدْ أَحْسَنُوا فِي حَلِّ الْأُمُورِ الْأَلَهِيَّةِ . » وَمِنْهُمْ مُتَأَخَّرُونَ تَأَخَّرُوا عَنْهُ لَكِنْ هَؤُلَاءِ كَانَتْ حُكْمَتُهُمُ الذَّوْقِيَّةُ ضَعِيفَةً جَدًّا ، لِأَنَّ أَرِسْطَاطَالِيْسَ شَغَلَهُمُ بِالْبَحْثِ وَالْبَسْطِ

- والردّ والقبول والاسئلة والاجوبة وغير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور
الدوقية ، ولا سيما مع انضمام حبّ الرياسة الى ذلك . ولم يزل البحث بعد ذلك
3 ينمو ويزيد والدوق يضعف ويقلّ الى قرب من زماننا هذا . ولما امتدّ الزمان
وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل الى معاينة الانوار المجردة
ولطافة مأخذهم في مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها ، وانطمست
6 ادلتهم وحرف عليهم غيرها الى غير ذلك .
وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور ايضا حتى انّ بعض المستعدين
ممن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على
9 ما ينبغي . فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص الى المطلوب ، ولم
يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة
من أفق النفس واشرقت انوار الحقائق من المحلّ الاعلى بظهور مولانا سلطان
12 الحقيقة ومقتدى الطريقة ، مظهر الدقائق وفايض الحقائق ، معدن الحكمة وصاحب
الهمة ، المؤيد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت ، بقية السلف ، سيد
فضلاء الخلف ، افضل المتقدمين والمتأخرين ، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين ،
15 شهاب الملة والحق والدين أبو الفتوح السهروردي - قدس الله نفسه وروح رمسه ! -
فشرع في اصلاح ما افسدوا واظهار ما طمسته الادوار والاكوار وتفصيل ما اجملوا
وشرح ما اشاروا اليه ورمزوا وحلّ ما انفلق واشكل واحياء ما مات ودثر ، وشرّ
18 عن ساق الجدّ في التعصّب للحكماء الأوّل والذّب عنهم ومناقضة من ردّ عليهم ،
وبالغ في نصرتهم اشدّ مبالغة : كلّ ذلك على بصيرة وخبرة لا على عصى وحيرة ،
لكن مكشوف حاصله من رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامة . فانه -

رضى الله عنه - كان مبرزاً فى الحكمتين الكشفية والبحثية بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره ، وستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احدٌ سواه لا من الحكماء ولا من اهل الذوق . وذلك يدلّك على انّ له قدماً راسخاً فى الحكمة ويداً طويلةً فى الفلسفة وجناناً ثابتاً فى الكشف وذوقاً فى فقه الانوار ، كما قال :

- آيات نبوة الهوى بى ظهرت قبلى كتبت وفى زمانى اشتهرت .
وانما تقف على هذا كله اذا حصل لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها واحوالها . وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة ولا سيما « كتاب حكمة الاشراق » 9
المخزون بالعجائب المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التى لم تر على بساط الارض اعظم منه ولا اشرف واصح واتم وانفس فى العلم الالهى وغيره . فهو الخطب العظيم والامر الكريم الا انه كنز مخفى وسر مطوى وله طرق مخصوصة تصل 12
اليه منها ، وقل من يسلكها او يعرفها ولم يتيسر لاكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحل رموزه او يكشف غموضه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم لكلمات المشائين . فلا جرم بفى هذا الكتاب مَهْمَلًا متروكاً لصعوبة مأخذه 15
ودقة مسلكه . ولما يسر الله تعالى علينا ما فيه من الغرايب والعجائب وكشف لنا حقايقه ودقايقه واتضح بالنظر المستقصى غنه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله ،
وكنّا ضنينين باسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً . 18

7 ابن بيت دو مصراع اول يك رباعى است كه شهرزورى - در بين اشعارى كه در آخر ترجمه سهروردى جمع كرده - نقل نموده است . رجوع شود به Three treatises on mysticism ... by Otto Spies and S.K. Khatak. Stuttgart 1935, p. 109

- لا بخلًا وشعًا بل لغموض مأخذه ودقة غوره ومباحثه ولقلة الطالبين المخلصين
 والمستعدين الفاضلين ولموت العلم والحكمة وقلة اهل الفضل والعقل وكسود سوق
 3 الحكمة في هذا الزمان - الا اني لكثرة الاسفار والحوالان في البلدان وكثرة
 تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكية والهمم العالية ظهر هذا الرجل
 الفاضل ، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه ، وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل
 6 حكمه وقلايده ، وتوفرت الدواعي على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيما « كتاب
 حكمة الاشراق » الذى لا يليق الشروع فيه الا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء
 من الحكمة المشهورة والعلم المتداول ، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم وخازن
 9 العجايب ودستور الغرايب ، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب اصح منه فى العلم الالهى
 والسلوكى ؟ فلما كان الامر على هذا ، رأيت ان احرد شرحا جامعاً لأصوله وفروعه ،
 محتويًا على قواعد الحكمة الدوقية والبحثية ، مهذبًا من القشور والفضول ، مشتملاً
 12 على الابواب والفصول ، سالكا فى ذلك ايضاح غوامضه وعويصه ، وموضحاً حل
 نكته وفصوصه ، وكاشفاً عن رموزه واشاراته ، وباحثاً عن عيون قواعده وايماءاته ،
 طالباً فى ذلك كله تحقيق الحق واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل
 15 للسالكين الى جناب القدس وحضرة الانس ، المتطلعين الى الحضرة الالهية ،
 الراقين الى المعارج العلوية ، راجياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر
 المخلد والثناء المؤبد . وما توفيقى الا بالله ، عليه توكلت واليه أنيب .

المقدمة للمصنف

- (١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . جَلَّ ذِكْرُكَ اللَّهُمَّ وَعَظَمَ قَدْسُكَ وَعَظَّمَ جَارُكَ
وعلت سبحاتك وتعالى جَدُّكَ ! صَلِّ عَلَى مُصْطَفِيكَ وَاهْلِ رِسَالَتِكَ عَمُومًا وَخُصُوصًا 3
عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى سَيِّدِ الْبَشَرِ وَالشَّفِيعِ الْمَشْفُوعِ فِي الْمَحْشَرِ : عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ .
واجعلنا بنورك من الفايزين وَلَا لَآئِكَ مِنَ الْذَاكِرِينَ وَلِنِعْمَائِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ .
- (٢) وبعد اعلّموا اخواني انّ كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الاشراق 6
اوهنت عزمي في الامتناع وازالت ميلي الى الاضراب عن الاسعاف . ولولا حقّ
لزم وكلمة سبقت وأمر وردّ من محلّ يفضي عصيائه الى الخروج عن السبيل ،
لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره ، فانّ فيه من الصعوبة ما تعلمون . وما زلتُم 9
يا معشر صحبي - وفقكم الله لما يحبّ ويرضى - تلتسمون منّي ان اكتب لكم
كتابًا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي : ولكلّ نفسي طالبة
قسط من نور الله قلّ او كثر ، ولكلّ مجتهد ذوق نقص او كمل . فليس العلم وقفًا 12
على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين ، بل واهب العلم

3 سبحاتك : كلمتك سبحاتك E || صل : صلى الله I || 6 وبعد اعلّموا : وفي نسخة « اما
بعد فاعلموا » وفي نسخة « وبعد فاعلموا » والكلّ متقارب والاولسط خير TaMaFa || 7
اوهنت عزمي THMF : وفي اكثر النسخ « اوهن عزمي » لاكتساب الكثرة التذكير
بالإضافة الى الاقتراح TaMaFa وكذا ERI || وازالت THMF : وفي اكثر النسخ
« وازال » لما ذكرناه TaMaFa وكذا ERI || 8 لزم : لازم T || 13 لينلق : ليتلق TE

الذى هو «بالأفق المبين» (٢٣/٨١) ما هو على الغيب بضنين، وشرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسد طريق المشاهدات. 3

(٣) وقد رتبّت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين ولخصّت فيها قواعدهم ، ومن جملةتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخصّت فيها القواعد مع صغر حجمه ، ودونه «اللمحات». وصنّفتُ غيرهما ، ومنها ما رتبته في أيام الصبي . وهذا سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وانظم واضبط واقل اتعاباً 6
9 في التحصيل ، ولم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر . ثم طلبتُ عليه الحجّة حتّى لو قطعتُ النظر عن الحجّة مثلاً، ما كان يشكّكنى فيه مُشكّكٌ .

(٤) وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدى 12
عليه كلّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انبازقلس وفيثاغورس وغيرهما 15
وكلمات الاولين مرهوزة وما ردّ عليهم ؛ وان كان متوجّهاً على ظاهر اقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور

1 بضنين THMURFI ؛ بضنين EM 6 اللوحية والعرشية ؛ EI 11 ولخصت فيها القواعد MF ؛ ولخصت فيها قواعد كثيرة R ومحضت فيها القواعد T ، 11EI 7 اللامحات ؛ اللوحة T-I ، وفي بعض النسخ «اللمحات» TaMaFa 10 عليه الحجّة ؛ الحجّة عليه TL 12 ورئيسها T 13 الايد ؛ الايدى R 15 متوجّها ؛ يتوجه I 16 الشرق ؛ الاشراق T

والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشت و بوزرجمهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفر المجوس والحاد ماني وما يُفَضَى الى الشرك بالله تعالى وتنزهه . ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القريبة كانت لاغير ، بل العالم 3 ما خلا قَطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قايم بها عنده الحجج والبيّنات ، وهو خليفة الله في ارضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والارض . والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم أنّما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض . 6 والكلّ قايلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل . والمعالم الأولى < ارسطاطاليس > وان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفرض الى الازراء بأستاذيه ، 9 ومن جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاناذيمن وهرمس واسقلينوس وغيرهم .

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات ، وهي هذه : حكميم الهى متوغل 12

1 حكماء الفرس : قدماء الفرس H || فرشاوشت HR : فرشادشور T فرشاوسر MI فرشاوس Ir ، وفي بعض النسخ « فرشادشير » Ta وكذا F ، وفي بعض النسخ فرشاوشت MaFa وكذا E (در اوستا « Frashaoshtra » رجوع شود به « يشتها » جلد دوم تفسير وتأليف پور داود ، صفحة ٨٨ حاشية ١) || 2 والحاد ماني : يجوز ان يجعل « الحاد ماني » خبر « ليس » فينصب (وكذا E) ، وهكذا وجدته مقيداً في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف - رحمه الله - مضبوطة ، وعلى هذا فيكون « ما يفرض الى الشرك بالله » منصوب المحل . وسأشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولى « وفي تلك النسخة » ، كذا ليكون [+ النسخة Ta] على ذكرك ، ولا يحتاج الى التطويل والتعريف TaMaFa || 5 فى ارضه TMFI : فى الارض HER || يكون - : E || 6 فى الالفاظ : بالالفاظ F || 7 متفقون : متفقين H || 8 كبير : كثير I || 10 اهل THMF : ارباب ERIZ || واسقلينوس : اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والاطباء Tu

في التأله عديم البحث ؛ حكيم بَحّاث عديم التأله ؛ حكيم الهى متوغل في التأله
والبحث ؛ حكيم الهى متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ حكيم
3 متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ؛ طالب
للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب . فان اتفق في الوقت متوغل في التأله
والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله . وان لم يتفق ، فالمتوغل في التأله
6 المتوسط في البحث . وان لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث ،
وهو خليفة الله . ولا يخلو الارض عن متوغل في التأله أبداً ، ولا رئاسة في ارض الله
للباحث المتوغل في البحث الذى لم يتوغل في التأله . فان المتوغل في التأله لا
9 يخلو العالم عنه ، وهو احق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التلقى .
ولست اعنى بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً
مكشوفاً ، وقد يكون خفياً ، وهو الذى سماه الكافة « القطب » . فله الرئاسة وان
12 كان في غاية الخمول . واذا كانت السياسة بيده ، كان الزمان نورياً . واذا خلا
الزمان عن تدبير الهى ، كانت الظلمات غالبية . واجود الطلبة طالب التأله والبحث ؛
ثم طالب التأله ؛ ثم طالب البحث .

15 (٦) وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث ، وليس للباحث الذى لم يتأله او لم
يطلب التأله فيه نصيب . ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله
او الطالب للتأله . واقل درجات قرئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق

2 الهى : - EI || فى البحث : البحث EI || 3 فى التأله : التأله I || 4 طالب للبحث
فحسب : - E || 5 خليفة الله : + فى ارضه R || 6 وان : فان HR || 7 وهو خليفة الله
TMRF : - EI ، + فى الارض H || 9 العالم عنه TMF : عنه العالم HERI || 11
مكشوفاً R : - I - T || 15 لطالبي : لطالب M || للباحث : للطالب R

- الآلهي وصار وروده ملكة له ؛ وغيره لا ينتفع به أصلاً . فعن اراد البحث وحده ،
 فعليه بطريقة المشائين ، فانها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا معه كلام
 ومباحنة في القواعد الاشرائية ، بل الاشرائيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية . 3
 فان من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار ، حتى ان وقع لهم في الاصول
 شك ، يزول عنهم بالسلم المحلعة . وكما انا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض احوالها
 ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهيشة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات 6
 اشياء ، ثم نبني عليها . ومن ليس هذا سيله فليس من الحكمة في شيء
 وسيلعب به الشكوك .
- والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط 9 -
 قليلة العدد كثيرة الفوائد ، وهي كافية للذكي ولطالب الاشراف . ومن اراد
 التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة . ومقصودنا في
 هذا الكتاب ينحصر في قسمين : 12

1 الالهى : + دفعة R || 3 ينتظم : ينتظر F || 4 على Ir - T : عليه I || 5 الخلطة :
 الخلطة R || شاهدنا : اذا شاهدنا E || 6 بنينا : نبنتى T || كالهيشة THMF : مثل
 الهيشة ERI || 7 بنى : نبنتى T || 8 وسيلعب : وسيلعب T || 9 الشهورة HERI :
 TMF - ، وفي اكثر النسخ « والآلة الشهورة » TaMaFa || ههنا : - M || 10 الفوائد
 TMF : الفائدة HERI || ومن : فن R || 12 الكتاب : المختصر H

القسم الاول فى ضوابط الفكر

وفيه ثلث مقالات

3

المقالة الاولى فى المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة

6

الضابط الاول > فى دلالة اللفظ على المعنى <

- 9 (٧) هو أنّ اللفظ دلالته على المعنى الذى وُضع بازائه هى دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطه ، وعلى لازم المعنى دلالة التطقّل، ولا يخلو دلالة قصدٍ عن متابعة دلالة تطقّل، اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطه ، اذ من الاشياء ما لا جزء له، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه . 12
- فمن قال « رايت حيواناً » فله أن يقول « ما رايت انساناً » ولا يمكنه أن يقول « ما رايت جسماً » او « متحرّكاً بالارادة » مثلاً .

2 الفكر THEF : للفكر MRI || 3 ثلث : ثلاث E || 10 قصد : القصد MR || 11

تطفل : التطفل M || 14 مثلاً : - H

الضابط الثاني

> في مقسم التصور والتصديق <

- (٨) هو أنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته ، فإنما أدراكه - على ما يليق 3
 بهذا الموضع - هو بحصول مثال حقيقته فيك . فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمته ،
 إن لم يحصل منه أثرٌ فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده ؛ وإن حصل
 منه أثرٌ فيك ولم يطابق فما علمته كما هو ، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما 6
 علمت ، فالأثر الذي فيك مثاله . والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين
 اصطلاحنا عليه بالمعنى العام ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العام ، كلفظ الانسان
 ومعناه . والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى 9
 الشاخص ، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص ، كاسم زيد ومعناه .
 وكلّ معنى يشمل غيره فهو بالنسبة إليه سميناه المعنى المنحطّ .

الضابط الثالث

> في الماهيات <

- (٩) هو أنّ كلّ حقيقة فامّا بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل ، او غير 12
 بسيطة وهي التي لها جزء كالحيوان ، فإنه مركّب من جسم وشيء يوجب حيوته ؛ 15
 والأوّل جزء عام ، أي إذا أخذ هو والحيوان في الذهن كان هو - أي الجسم -
 اعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة إليه ، والثاني هو الجزء الخاصّ الذي
 لا يكون إلّا له . والمعنى الخاصّ بالشئ يجوز ان يساويه كاستعداد النطق 18

5 حالنا ما قبل العلم وما بعده : حالنا قبل العلم وبمده R || 15 حيوته TERI :

للإنسان ، ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية له . والحقيقة قد يكون عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للإنسان ، وقد يكون لها عوارض لازمة . والار 3 التام ما يجب نسبه الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث ، فانها ممتعة الرفع في الوهم ؛ وليس ان فاعلاً جعل المثلث ذا زوايا ثلث ، اذ لو كان كذا لكنت ممكنة للحقوق واللالحوق بالمثلث ، وكان يجوز تحقق المثلث دونها ، 6 وهو محال .

الضابط الرابع

> في الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة <

9 (١٠) هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها ، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها . فاستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة ، فوجبه وعاته 12 نفس الحقيقة ، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن للحقوق والرفع . والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل ، وان له مدخلاً في تحقق الكل . والجزء الذي يوصف به الشيء - كالحيوانية للإنسان ونحوها - سماء اتباع المشائين 15 ذاتياً ، ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب . والعرضي الان لازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله ، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده . والعرضي قد يكون اعم

3 التلث TMF : التلثة HRI الثلاث E || 4 فاعلا RI : الفاعل F — T || ثلث HRMF : ثلثة TI ثلاث E || 5 كذا : كذلك MF || 10 فاعل : الفاعل T || 11 للحقيقة : الحقيقة RI || 14 للإنسان : للإنسانية MF || 15 والعرضي : والعرض T || او المفارق : والمفارق R || يتأخر : متأخر T || 16 وجوده : الوجوده (ا) T || والعرضي : والعرض T

من الشيء كاستعداد المشي للانسان ، وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان .

الضابط الخامس

3 < في انّ الكلّي ليس بوجوده في الخارج >

- (١١) هو انّ المعنى العام لا يتحقّق في خارج الذهن ، اذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز < بها > عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها ، فصارت شاخصّة وقد فرضت عامّة ، وهو محال . والمعنى العامّ اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء - 6 كالاربعة على شواخصها - ويسمّى العامّ المتساوق ، واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج ، وسائر ما فيه الاتم والانقص نسميه المعنى المتفاوت . واذا تكثّرت الاسماء لمسمّى واحد ، سمّيت مترادفة ؛ واذا تكثّرت 9 مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد ، سمّيت أمثاله مشتركة . والاسم اذا أطلق في غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة ، يسمّى مجازياً .

5 ولا EI : لا T ~ R || الشركة فيها TMF : فيها الشركة HRI فيه الشركة E ||
 شاخصّة : وفي بعض النسخ « شخصية » والمعنى ما ذكرناه ، والاول اصح لان اصطلاحه
 في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم TaMaFa || 6 وهو محال
 HERI : هذا محال TMF || كثيرين TMF : الكثيرين ERI الكثير H || 7 المتساوق
 HER : المتساوي TMF ، اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطى اي
 لتوافق افراده في معناه ، وفي اكثر النسخ « ويسى العام المتساوق » (المتساوي Fa)
 المعنى ما ذكرناه TaMaFa || 8 نسيه HEMR : تسمية TF فنسيه I || 9 واذا
 HER : فاذا TMF || 10 وقوعه : وقوعها H || سميت امثاله THM : امثاله سميت
 R ، سميت EF || 11 في غير معناه : في غيره ومعناه H || لمشابهة : لمشابهته T ||
 ملازمة : وملازمة I

الضابط السادس

> فى معارف الانسان <

- 3 (١٢) هو انّ معارف الانسان فطريّة وغير فطريّة . والمجهول اذا لم يكفّه
التنبيه والاختار بالبال وليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التى للحكماء
العظماء ، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتبهة فى التبيين
6 الى الفطريّات ، والاّ يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله
ولا يحصل له أوّل علم قط ، وهو محال .

الضابط السابع

> فى التعريف وشرايطه <

- 9 (١٣) هو انّ الشئ اذا عُرّف لمن لا يعرف ، فينبغى ان يكون التعريف بأمر
تخصّه أمّا لتخصيص الأحاد او لتخصّص البعض او للاجتماع . والتعريف لا بدّ وأن
12 يكون بأظهر من الشئ لا بمثله وما يكون أخفى منه او يكون لا يُعرّف الاّ
بما عُرّف به . فقول القايل فى تعريف الآب « أنّه هو الذى له ابن » غير صحيح ،
فأنّهما متساويان فى المعرفة والجهالة ، ومن عرف أحدهما عرف الآخر ، ومن شرط
15 ما يُعرّف به الشئ أن يكون معلوماً قبل الشئ لا مع الشئ ؛ او يقال « النار

5 موصل اليه : موصل EI || التبيين TERF : التبيين HMI || 6 والا يتوقف : والا
لتوقف E ولا يتوقف R || 7 وهو محال : - I || 10 التعريف : تعريف M || 11 لتخصّص :
لتخصيص TH || 12 وما : وما I || 13 هو IERI : - TMF || ابن THMF : الابن
ERI || 15 قبل الشئ لا مع الشئ : قبله لا معه TMF ، وفى اكثر النسخ
« قبل الشئ لا مع الشئ » TaMaFa || او يقال ERI : او قال THMF ، وفى اكثر
النسخ « او يقال » وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله « فقول القايل »
اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتأويل TaMaFa

هى الاسطقس الشبيه بالنفس » والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « أن الشمس كوكب يطلع نهاراً » والنهار لا يُعرَف إلا بزمان طلوع الشمس . وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ . والاضافيات ينبغي أن يؤخذ في حدودها السبب الموقع للضافة ، والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمرٍ ما في حدّها على حسب مواضع الاشتقاق .

(١٤) فصل < في الحدود الحقيقية > اسطرح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهية الشيء « حدّاً » ويكون دالّاً على الذاتيات والأمر الداخلة في حقيقته ، ومُعرِف الحقيقة من الخارجيات « رسماً » . وإعلم أنّ الجسم مثلاً اذا اثبت له مثبت جزءا يشكّ فيه بعض الناس وينكره بعضهم ، كما ستعرف ذلك الجزء . فالجواهر لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى ، بل لا يكون

1 هـ HRI : هو TEMF || 3 مجرد : بفرد F || فان : وان R || فان تبديل اللفظ : + بلفظ T || عرف : يعرف H || 5 والمشتقات : وفي المشتقات E || امرنا : امر H || 7 بعض : - M || 9 ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسماً HE : ومعرف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسماً I وتعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسماً TMFIR ، وفي بعض النسخ « وتمريف الحقيقة بالخارجيات (بالخارجيات TaFa) رسماً TaMaFa وكذا R ، وفي كثير من النسخ « ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسماً » وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ، ومن الثانى اذ لفظة « الخارجيات » (الخارجيات Ta) ليست على ما ينبغي بل الاصوب « الخارجيات » والكل متقارب اذ البحث لفظى والمقصود واضح TaMaFa || 10 مثبت : كالمعلم الاول واتباعه من المشايخ Tu || بعضهم : وفي بعض النسخ « وينكره بعض الناس » اى المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التى لا تتجزى ومن القدماء القايلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير TaMa ، - Fa || ستعرف : يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu

الاسم الآللمومع لوازم تصوره . ثم ان كل واحد من الماء مثلاً او الهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ؛ فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيها يفهمون منه . وكل حقيقة جرمية - اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله كما سبق - فما تصور الناس منها الا أموراً ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع ولهم . فاذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحس شيئاً منه أصلاً ! ثم ان الانسان اذا كان له شيء به تحققت انسانيته ، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده « الحيوان الناطق » واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة ، والنفس - التي هي مبدأ هذه الاشياء - لا تعلم الا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على انا نذكر فيه ما يجب ؟

(١٥) قاعدة اشراقية > في هدم قاعدة المشائين في التعريفات < سلم المشاؤون ان الشيء يذكر في حده الذاتى العام والخاص . فالذاتى العام - الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر - للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب « ما هو؟ » يسمى الجنس ، والذاتى الخاص بالشيء سموه فصلاً . ولهذين نظم في التعريف غير هذا قد ذكرناه في مواضع أخرى من كتبنا . ثم سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم ، فالذاتى الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر . فانه ان عهد

2 ثبت TERI : اثبت TMF || اجزاء : جزء T || 4 المقصودة HEMR : المقصود TFI || 5 بالتسمية : للتسمية F || ولهم HERI : TMF || 8 عرضى : عرض I || 9-10 حال غيره : اى من الجواهر المعلقة Tu || 10 نذكر : اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu || 13 يتغير : يتفسر T || يسمى : سموا T || 14 قد ذكرناه : وقد ذكرنا M || 15 كتبنا : كتبنا R || سلموا : ان سلموا T

- في غيره لا يكون خاصًا به . واذا كان خاصًا به وليس بظاهر للحسّ وليس
بعمود ، فيكون مجهولاً معه . فاذا عُرف ذلك الخاصّ ايضاً ، ان عُرف بالأمور
العامّة دون ما يخصّه ، فلا يكون تعريفاً له ، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق . 3
فليس العود الا الى أمور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر ، ان كان يخصّ
الشيء جلّتها بالاجتماع ، وستعلم كنه هذا فيما بعد .
- ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه ، 6
وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول « لو كانت
صفة أخرى لا طلعت عليها » اذ كثير من الصفات غير ظاهرة . ولا يكفي أن يقال
« لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا ماهية دونه . » فيقال : انما تكون الحقيقة عُرِفَتْ 9
اذا عُرف جميع ذاتياتها . فاذا انقذ جواز ذاتي آخر لم يدرك ، لم يكن
معرفة الحقيقة متيقّنة . فتبيّن أنّ الأتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن
للانسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فاذن ليس عندنا الا تعريفات بأمور 12
تخصّ بالاجتماع .

1 به TMRF :- HEI (في الموضع الثاني) || 3 يخصه : يخص به T || على ما سبق HEI :
ماسبق R كما سبق TMF ، وفي اكثر النسخ « على ما سبق » TaMaFa || 5 فيما بعد :
اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu || 6 يامن : + من E || 7 يطالبه TERE :
المطالبة HM يطالب F || 8 كثير : كثيرة T || ظاهرة : ظاهر EI || 10 اذا : ان R ||
عرف : عرفت F || آخر : - HR || 11 متيقّنة : متيقنا I || 13 تخص : تخصّ T || بالاجتماع :
بالاجماع I بامور يخص اجتماعها بالشيء Ir ؛ + والله تعالى اعلم بالصواب E ولا
هداية الا بالنور R

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

وهي تشتل على ضوابط

3

الضابط الاول

< في رسم القضية والقياس >

- 6 (١٦) هو أنّ القضية قول يمكن ان يقال اقايله أنّه صادق فيه او كاذب . والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر . والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحليّة وهي قضية حُكِمَ فيها بأنّ احد الشئيين هو الآخر 9 او ليس ، مثل قولنا « الانسان حيوان » او ليس . فالمحكوم عليه يسمّى موضوعاً والمحكوم به يسمّى محمولاً . وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة ، بأن يخرج كلّ واحدة منها عن كونها قضية ويربط بينهما . فان كان الربط بلزوم ، يسمّى شرطية متصلة ، كقولهم « ان كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود . » وما قرن 12 به حرف الشرط من جزءيها يسمّى المقدّم ، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى التالى . وان أردنا ان نجعل منها قياساً ، ضممنّا اليها قضية حليّة لاستثناء عين 15 المقدّم ليلزم منه عين التالى ، كقولنا « لكنّ الشمس طالعة » فيلزم ان يكون النهار موجوداً ؛ او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم ، كقولنا « لكن ليس النهار موجوداً » فليست الشمس طالعة . فانه اذا وُجد الملزوم ، فبالضرورة

7 هو HERI : - TMF || لذاته : - T || 9 قولنا TMF : قولك HERI || 10 يجعل :

يحصّل T || 10-11 بان ... كونها قضية : - H || 11 واحدة TRFI : واحد EM || من

TMF : من ERI || فان : وان H || 14 اليها : اليه E || 15 لكن : - T

- يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي، فإنه قد يكون التالي اعم من المقدم، كقولنا «ان كان هذا سواداً فهو لون». « فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع 3 الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه، ومن رفع الاعم وكذبه رفع الاخص وكذبه. وان كان الربط بين الحليتين بعناد يسمى شرطية منفصلة، 6 كقولنا « اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون فرداً » ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين. والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزاؤها ولا الخلو عن اجزاؤها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما 9 يتفق، فيلزم نقيض ما بقي - كان واحداً او اكثر - او نقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقي. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة في الباقي. وقد يتركب متصلة من متصلتين كقولهم « ان كان كلما كانت الشمس 12 طالعة فالنهار موجود، فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود. » وقد يتركب منها منفصلة كقولنا « اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود. » والتصرفات كثيرة. 15

2 يكون التالي : يكون عين التالي HR || 3 كقولنا TMF : كقولك HERI ||
 6 الحليتين HMFIZ : الجليتين TR حليتين E || 7 اما ان ... فردا HERI : هذا العدد اما زوج واما فرد TMF || 9 الخلو : تغلو T || 10 كان واحداً او اكثر
 HERI : TMF - || 12 يتركب : تركب HI || متصله : منفصلة T || 13 فكلما : وكلما
 M || يتركب : تركب H || 15 غاربة TMI : غير طالعة R طالعة HEF وله وجه ||
 والتصرفات : + فيه T

وَمَنْ كَانَ لَهُ قَرِيحَةٌ لَا يَصْعَبُ عَلَيْهِ مِثْلُ هَذِهِ التَّرَكِيبَاتِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْقَانُونِ . وَاعْلَمْ
أَنَّ الشَّرْطِيَّاتِ يَصْحَحُ قَلْبُهَا إِلَى الْجَمْلِيَّاتِ ، بِأَنْ يَصْرَحَ بِاللِّزُومِ أَوْ الْعِنَادِ ، فَتَقُولُ
3 « طُلُوعُ الشَّمْسِ يُلْزِمُهُ وَجُودُ النَّهَارِ » أَوْ « يَعَانِدُهُ اللَّيْلُ . » فَكَانَ الشَّرْطِيَّاتِ
مَحْرُوفَةً عَنِ الْجَمْلِيَّاتِ .

الضابط الثاني

> فِي أَقْسَامِ الْقَضَايَا <

6

(١٧) هُوَ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ إِذَا قِيلَ فِيهَا « إِذَا كَانَ ، كَانَ أَوْ أَمَّا وَأَمَّا » فَيَصْلَحُ
أَنْ يَكُونَ دَائِمًا أَوْ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ ، فَتَعَيَّنَ وَالْأَيُّ يَكُونُ مَهْمَلًا مَغْلَطًا . وَفِي
9 الْجَمْلِيَّةِ إِذَا قِيلَ « الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ » فَتَعَيَّنَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِنْسَانِ كَذَا أَوْ
بَعْضُ جُزْئِيَّاتِهِ . فَإِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ لِنَاثِهَا لَا تَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ ، إِذَا لَوْ اقْتَضَتْ مَا كَانَ
الشَّخْصَ الْوَاحِدَ إِنْسَانًا ، وَلَا أَيْضًا تَقْتَضِي التَّخْصِصَ ، بَلْ هِيَ صَالِحَةٌ لِهَمَا . فَلْيَعَيَّنْ
12 أَنَّ الْحُكْمَ هَلْ هُوَ مُسْتَغْرَقٌ أَوْ غَيْرُ مُسْتَغْرَقٍ ، حَتَّى لَا يَكُونَ أَهْمَلًا مَغْلَطًا .
فَالْقَضِيَّةُ الَّتِي مَوْضُوعُهَا شَاخِصٌ نَسَمِيَّهَا شَاخِصَةً ، كَقَوْلِكَ « زَيْدٌ كَاتِبٌ . » وَالَّتِي
مَوْضُوعُهَا شَامِلٌ وَعَيَّنَ فِيهَا الْحُكْمَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ هِيَ كَقَوْلِنَا « كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ »
15 وَ « لَا شَيْءٌ مِنَ النَّاسِ بِحَجَرٍ » فِي السَّلْبِ . فَإِنَّ لِكُلِّ قَضِيَّةٍ إِبْجَابًا وَسَلْبًا أَيْ
إِثْبَاتًا وَنَفْيًا . وَفِيهَا يَتَخَصَّصُ بِالْبَعْضِ هِيَ كَقَوْلِنَا « بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ » أَوْ
« لَيْسَ » وَيَسَمَّى اللَّفْظَ الْمَخْرُجَ مِنَ الْإِهْمَالِ سُورًا مِثْلَ « كُلٌّ » وَ « بَعْضٌ »

1 مثل : EI || 3 فكان : فكانت M وكان F || 7 إذا كان : + هو T || 8 أو في :
وفي H || 9 أن : بأن E || 11 بل هي : بل إنما هي T || 16-17 أو ليس TR : -
H — I

- وغيرهما . والقضية المسوّرة محصورة ، والحاصرة الكلية سمينها القضية المحيطة ،
والتي عيّن فيها الحكم على البعض مهمة بعضيّة . وفي المهمة البعضية الشرطيّة
نقول « قد يكون اذا كان أو أمّا » والبعض فيه اجمال ايضاً ، فإنّ أبعاض الشيء 3
كثيرة . فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاصّ وليكن مثلاً ج . فيقال
« كلّ ج كذا » فتصير قضيّة محيطة ، فيزول عنها الاهمال المغلّط . ولا ينتفع
بالقضيّة البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض . وكذا فى الشرطيّات كما 6
يقال « قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق » فليتعين ذلك الحال ولتجعل
مستغرقة . فيقال « كلّما كان زيد فى البحر وائس له فيه مركب وسباحة فهو
غريق » وكون طبيعة البعض مهمة لا ينكر . واذا تفحصت عن العلوم ، لا تجد 9
فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون ان يعين ذلك البعض . فاذا
عمل على ما قلنا ، لا يبقى القضية الا محيطة ، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها
فى العلوم ، وحينئذ يصير احكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل . 12
- (١٨) واعلم انّ كلّ قضية حملية من حقّها أن يكون فيها موضوع وعمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب ، وباعتبار تلك النسبة صارت القضية
قضيّة . واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة ، وقد تحذف فى بعض اللغات 15
ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة ، كما يقال فى العربية « زيد كاتب » ؛ وقد

3 اذا كان : — R 4 فليجعل ... اسم خاص HERI : فلنجعل ... اسما خاصا TMF 7 فليتعين TR : فليعين H—I 8 وسباحة : او سباحة T 9 لا ينكر : لكثرة احوال
الشيء . Tu 10 دون ان يعين : دون تعين R 11 واللفظ الدال : واللفظة الدالة EI 12 الرابطة : رابطة T

تورد كما قيل « زيد هو كاتب . » والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة ،
 وفي العربية ينبغي ان يكون السلب متقدماً على الرابطة لينفيها ، كقولهم « زيد
 3 ليس هو كاتباً . » واذا ارتبط السلب ايضاً بالرابطة ، فصار جزء أحد جزئها
 فالربط الايجابي بعد باقي ، كما يقال في العربية « زيد هو لا كاتب » فإن الربط
 باقي . وقد صير السلب جزء المحمول ، والقضية موجبة تسمى « معدولة » . وفي غير
 6 العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب ، بل ما دام
 الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هي موجبة الا ان
 يكون السلب قاطعاً لها . واذا قلت « كل لا زوج فرد » فهو ايجاب الفردية
 9 على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهني لا
 يثبت الا على ثابت ذهني . والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت
 عيني . والشرطيات ايضاً ان تكثرت السلوب فيها والربط اللزومي أو العنادي
 12 باقي ، فالقضية موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر ،
 يكون ايجاباً . واذا قلت « ليس كل انسان كاتباً » يجوز ان يكون البعض كاتباً ،
 فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب . واذا قيل « ليس لا شيء من الانسان

1 قيل : يقال H || 2 متقدماً : مقدماً T || 3 فصار : + السلب R ، اي السلب Tu ||
 جزء بها : الجزءين R جزءين Rt || 4 فالربط : فالرباط EI || 5 صير : يتصير R ||
 موجبة : الموجبة T || 7 الموضوع او المحمول HERF : المحمول او الموضوع TMI ||
 هي موجبة HEMRti : هي الموجبة TF فالقضية موجبة R || 10 والموجب ... على
 ثابت : - E || 11 ان تكثرت HEI : اذا ذكرت THaMRF ، وفي اكثر النسخ « ان
 تكثرت TaMaFa || والربط : والرباط R || او العنادي : والعنادي T || 14 واذا :
 فاذا E || لا شيء . : شيء F

كاتباً » يجوز ان لا يكون البعض كاتباً . وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد .

الضابط الثالث

3

< فى جهات القضايا >

- (١٩) هو أنّ الحليّة نسبة محمولها الى موضوعها أما ضروريّ الوجود ويسمّى الواجب ، أو ضروريّ العدم ويسمّى الممتنع ، أو غير ضروريّ الوجود والعدم وهو 6 الممكن . فالأول كقولك « الانسان حيوان » والثانى كقولك « الانسان حجر » والثالث كقولك « الانسان كاتب » . والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بمتنع . فاذا قالوا « ليس بمتنع » عنوا به الممكن ، واذا قالوا « ليس بممكن » عنوا 9 به الممتنع . وهذا غير ما نحن فيه ، فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود وقد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار ، وما يتوقّف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه ، فهو ممكن فى نفسه . 12

1 كاتباً (فى الموضع الاول) : بكتاب ER || 5 محمولها الى موضوعها : وكان فيها وجدت من نسخ الكتاب كلها كذا « هو ان الحليّة نسبة موضوعها الى محمولها » (وكذا HERI) والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من النساخ (الناسخ Ta) والصحيح هذا « هو ان الحليّة نسبة محمولها الى موضوعها » TaMaFa الصحيح « نسبة محمولها الى موضوعها » Et الصواب ان يقال « كل قضية حلية فنسبة محمولها الى موضوعها » او ما يشبهها من التقديم والتالى Ir || 9 فاذا قالوا ... به الممكن : - EI || به : انه H || 10 به الممتنع : انه ممتنع I || وهذا : اى وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اهم من الخاص او بالامكان العامى لاتسابه الى « العامة » Tu || ما نحن فيه : وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصى لاتسابه الى « الخاصة » وهم اهل الحكمة Tu || قد يكون : فيكون T || 12 وامتناعه : او امتناعه H

والممكن يجب بها يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند
تجرد النظر الى ذاته في حالتى وجوده وعدمه ممكن .

- 3 (٢٠) واعلم انا اذا قلنا « كل ج ب » ليس معناه الا ان كل واحد
واحد مما يوصف بج يوصف بب، لانك اذا قلت « كل ج ب » عرفت ان مفهوم
الجيم معنى عام. ثم تعرضت للشواخص التى تحته بقولك « كل واحد واحد »
6 اذ ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول « كل انسان يسعه دار واحدة »
ولا يمكنك ان تقول « جميع الناس يسعهم دار واحدة ». واذا رايت في القضايا
مثل قولك « كل نائم يجوز ان يستيقظ » مثلاً دريت ان مقتضى قولنا « كل نائم »
9 ليس النائم من حيث هو نائم، فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة، بل
الشخص الموصوف بانه نائم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا « كل
آب متقدم على الابن » ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بانه
12 آب. واذا قلت « كل متحرك بالضرورة متغير » لك ان تعلم ان كل واحد
واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته ان يتغير، بل لأجل
كونه متحركاً. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نغنى
15 بالضرورى الا ما يكون لذاته فحسب. وأما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو
ممكن في نفسه .

3 ان : I - 3 - 4 كل واحد واحد : كل واحد T 5 الجيم : ج T 6 معنى : هو
معنى R 7 كل واحد واحد : كل واحد RI 8 جميع الناس : كل الناس R 11 هو
آب : هو T 12 واذا : فاذا ER 15 بالضرورى HERI : بالضرورة TMF ، اى
فى منطق هذا الكتاب Tu 16 لذاته : له لذاته T 17 يجب بشرط : بحسب شرط M

- (٢١) حكمة اشراقية > في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية <
- لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه ايضاً
- كذلك ، فالاولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اجزاء للمحمولات ، حتى 3
- تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية ، كما تقول « كلّ انسان بالضرورة هو
- ممكن ان يكون كاتباً او يجب ان يكون حيواناً او يمتنع ان يكون حجراً . » فهذه
- هي الضرورة البتائية . فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء او امتناعه ، فهو جزء 6
- مطلوبنا . ولا يمكننا ان نحكم حكماً جازماً بـ « لا » نعلم أنه بالضرورة كذا .
- فلا نورد من القضايا الا البتائية حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كلّ واحد
- وقتاً ما كالتنفس ، صحّ ان يقال « كلّ انسان بالضرورة هو متنفس وقتاً ما . » 9
- وكون الانسان ضروري التنفس وقتاً ما أمر يلزمه أبداً ، وكونه ضروري اللاتنفس
- في وقت ما غير ذلك الوقت ايضاً أمر يلزمه أبداً . وهذا زايد على الكتابة ، فأنها
- وان كانت ضرورية الامكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما . واذا كانت القضية 12
- ضرورية ، كفانا جهة الربط فحسب ، أو تعرض كونها بتائية دون إدخال جهة
- أخرى في المحمول ، مثل ان تقول « كلّ انسان بـ « هو حيوان » ، وفي غيره اذا

2 ضروريا (في الموضع الثاني) : - EI || 3 كذلك TMF : كذا HERI ||
 للمحمولات : المحمولات E || 6 الضرورة HR : الضرورية TEMFI ، اي فهذه القضية
 هي الضرورية البتائية ... وفي اكثر النسخ « فهذه هي الضرورة البتائية » وهي الضرورة
 التي جمعت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة
 والبرهان دون الامتناع والامكان TaMaFa || 9 يقال : تقول E || هو متنفس :
 يتنفس T || 11 في وقت ما : في وقت TI || الوقت : - HM || 12 وان كانت : +
 القضية I || ضرورية (في الموضعين) : ضروري E || ليست : ليست R ||
 13 تعرض : يفرض T

جُعِلَتْ بَثَامَةً ، لا بدّ من ادراج الجهة في المحمول . ولنا أن لا تتعرّض للسلب بعد تعرّضنا للجهات ، فإنّ السلب التامّ هو الضروريّ ، وقد دخل تحت الايجاب اذا أُورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الامكان . 3

واعلم انّ القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية ، بل وباعتبار السلب ايضاً ، فإنّ السلب ايضاً حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي . فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو اثبات من جهة أنّه حكم بالانتفاء ، والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت . اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنية حالها شئ آخر . فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحالٍ ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل هو في نفسه اما منتفٍ او ثابت ؛ وله تنمّة سنذكرها . والقضية اذا لم يتعيّن فيها جهة ، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخطب . فليحذف مهمة الجهات كما قد حذف مهمة كميّة الموضوع . 9

الضابط الرابع

12

> في التناقض وحده <

(٢٢) هو انّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير . ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً . فينبغي ان يكون الموضوع والمحمول والشرط 15

1 ولنا : واما M || بعد TMRF : بعد ان HEI || 2 للجهات : الجهات M ||
3 ذكرناه RF : ذكرنا T-I || 5 ايضاً : -H || فان السلب : فالسلب I || 6 حكم في الذهن HERI : حكم ذهني TMF ، وفي اكثر النسخ « فانه حكم في الذهن »
TaMaFa ، حكم الذهني Ha || 7 فهما TI : -H-F || 9 هو : -I || 10 يتعين :
يعين EI || وكثر ... مهمة الجهات : -E || 11 قد : -HI || 14 هو اختلاف HERI :
اختلاف TMF || قضيتين : القضيتين ER || 15 ولا كذباً : وكذباً E || الموضوع والمحمول HERI : المحمول والموضوع TMF

- والنسب والجهات فيهما غير مختلفة . وفي القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرط ، بل سلب ما أوجبناه بعينه ، كقولنا في القضية البتّانة « كلّ فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهماناً . » نقيضه « ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن ان يكون 3 بهماناً . » وهكذا في غير هذه . واذا قلنا « لا شيء » نقيضه « ليس لا شيء . » وقد سلبنا ما أوجبناه بعينه في القضيتين ، ألاّ انه لزم من سلب الاستغراق في 6 الايجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقّن الايجاب في البعض وجواز سلب البعض . والقضية التي خصّصت 9 البعض لم يكن لها من البعض نقيض ، كقولك « بعض الحيوان انسان » « ليس بعض الحيوان انساناً » وانما لا يصحّ هذا لانّ البعض مهمل التصوّر ، فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً . ولكن اذا عيّنا البعض وجعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جملة مستغرقاً - كان على ما سبق . ولعلّه لا يحتاج الى تعمّق المثّامين ، واذا حفظت 12 هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم .

الضابط الخامس

في العكس

15

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضية بكليّته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم أنّك اذا قلت « كلّ

1 والنسبة : T || 3 نقيضه : فنقيضه HI || 4 وهكذا : فهكذا H وهذا F ||
5 في القضيتين : في النقيضين T || لزم : R || 5 - 6 في الايجاب : - E || 9 التصوّر

- انسان حيوان « لا يمكنك ان تقول « وكل حيوان انسان » وكذا كل قضية موضوعها اخص من محوها . ولكن لا اقل من ان يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهان ، وليكن ج مثلاً . فاذا كان شيء من فلان بهاناً - 3 كان كله أو بعضه - فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بأنه بهان يوصف بأنه فلان - كان كله أو بعضه - فان الجيم موصوف بكليهما . واذا قلنا « بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتباً » فمعكسه « بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتباً فهو انسان . » وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول ، وعكس الضرورية البتامة الموجبة ضرورية بتامة موجبة مع أى جهة كانت . فللمحيطة وللجزئية انعكاس على ان شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً . واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ؛ والآن ان وجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاختصار على كذب أحدهما ، بل كذب كلاهما . والضرورية البتامة اذا كان الامكان جزء محوها ، فان كان معها سلب ، ينقل ايضاً كقولهم « بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتباً . » فهى بتامة موجبة عكسها « بالضرورة شيء مما يمكن ان لا يكون كاتباً فهو انسان . » وقد نخبط فيه كثير من المشائين . وفي مثل قولك « ليس بعض الحيوان انساناً » اذا عينت ذلك البعض وجملته كلياً انعكس الى ما قلنا ؛ أو تجعل السلب

1 يمكنك HEI : يمكن TMRF 3 بهانا : بهان E 4 يوصف (فى الموضع الثانى) : فيوصف M 7 ينقل HEMF : ينقل T فينقل R 8 الضرورية : الضرورة R 11 : أى : MF 9 وللجزئية : وللجزئية M 11 : ان : R - الاختصار : الاختصار T 12 كلاهما : كليهما I 16 انعكس : انعكس R الى ما قلنا HMF : على ما قلنا ERI الى قولنا T

- جزء المحمول ، فتقول « بعض الحيوان هو غير انسان » فينعكس الى « بعض غير الانسان حيوان » والّا لا ينعكس . وقولك « لا شيء من السرير على الملك » لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكليّة ، فلا تقول « لا شيء من الملك على السرير »³ بل « لا شيء ممّا على الملك بسرير . » فلفظة « على » لا بدّ من نقلها ، اذ هي جزء من المحمول ههنا . وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهمات البعضية انّما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيما بعد .⁶

الضابط السادس

< فى ما يتعلّق بالقياس >

- (٢٤) هو انّ القياس لا يكون أقلّ من قضيتين . فانّ القضية الواحدة ان⁹ اشتملت على كلّ النتيجة ، فهي شرطية ، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائي . وان ناسبت جزء المطلوب ، فلا بدّ ممّا يناسب الجزء الآخر ، فيكون قضية أخرى ويسمى حينئذ القياس اقترائياً . ولا قياس¹² واحد من اكثر من قضيتين ، فانّ المطلوب ليس له الاّ جزءان . فاذا ناسب كلّ واحدة من القضيتين جزءاً ، فلا امكان لانضمام الثالثة . وفي الشرطية لم يبق الاّ الاستثناء في الاستثنائيات ، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدّمتي¹⁵

3 فلا : ولا E || 4 هي : هو H || 5 من المحمول TMRF : المحمول HEI ||
 ، للتنبيه : اى على معرفة القوانين المنطقية اقتداء . باصعاب تلك الصناعة من المتقدمين
 ل من المتألهين Tu || 10 فيها : لها R || وضع او رفع : رفع او وضع H || 11 ناسبت :
 اسب I || 12 اقترائياً : الاقترانى R || 13 من اكثر : اكثر TE || 14 واحدة THMR :
 احد EFI || جزءا : جزء E || 15 بل : بلى RI || مبيّنة : مبيّنة T مبيّنة H

- قياس واحد. والفضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة. ولا بد من اشتراك
مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى الحد الاوسط. وكل واحد من موضوع المقدمة
3 ومحولها يسمى حدًا. والشركة لا بد وان تقع في محمول احدهما وموضوع
الأخرى، أو موضوعها أو محمولها. وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفًا.
والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الاوسط. واذا كان الحد المتكرر - اعني
6 الاوسط - موضوع المقدمة الاولى ومحول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا
يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والتأم من الاقترانيات ما يكون الاوسط
محول الاولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الاتم. وهي هنا:
- 9 (٢٥) دقيقة اشراقية > في السلب. < اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان
في القضية الموجبة، وبين السلب اذا كان قاطعًا للنسبة الايجابية، هو ان الاول
لا يصح على المعدوم، اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني،
12 فان النفي يجوز عن المنفي. ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في
القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فانك اذا قلت «كل انسان هو غير حجر» أو
«لا شيء من الانسان بحجر» هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات
15 بالانسانية فيها، والسلب انما هو للحجرية. فلا بد وان تكون الموصوفات
بالانسانية متحققة حتى يصح ان تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فنجعل

1 تسمى: فهي R || 2 المقدمة: القضية H || 5 وينحذف: وايحذف T || 6 الاوسط:
الوسط TF || الذى: - E || 8 الاولى: المقدمة الاولى T || 10 الموجبة: - E ||
11 يصح: يقع H || 12 عن المنفي HRI: على المنفي THaEMF، وفي اكثر النسخ
«عن المنفي» TaMaFa || 14 هو: فهو R || كل واحد واحد HaRMF: واحد
واحد T كل واحد HEI || 16 متحققة: اى فى الخارج او فى الدهن Tu

السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية ألا موجبة ، ولا يقع الخطب في نقل الاجزاء في مقدمات الأقيسة . ولأن السلب له مدخل في كون اقمضية السالبة قضية - اذ هو جزء التصديق على ما سبق - فنجمله جزءا 3 للموجبة ، كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضروري ، والممكن ايجابه وسلبه سواء .

- 6 والسياق الأتم ضرب واحد وهو : كل ج ب بة ، وكل ب آ بة فينتج : كل ج آ بة . واذا كانت المقدمة جزئية ، فنجعلها مستغرقة كما سبق ، مثل « ان يكون بعض الحيوان ناطقا » و « كل ناطق ضاحك » مثلاً . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وان كان معها ، وليكن د . فيقال « كل د ناطق وكل ناطق كذا » على ما سبق . ثم لا يحتاج الى ان نقول « وبعض الحيوان د » على انه مقدمة أخرى ، لان د اسم ذلك الحيوان ، فكيف يحمل عليه اسمه ؛ وان كان ثم سلب ، فليجعل جزءاً كما مضى . فيقال « كل انسان حيوان » و « كل حيوان فهو غير حجر » ينتج : ان كل انسان هو غير حجر . فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض . ثم اما كان الطرف الأخير يتعدى الى الطرف الأول بتوسط الاوسط ، فالجهات في القضية الضرورية البتانة تجعل جزء المحمول 15 في المقدمتين أو في احدهما ، فتتعدى الى الاصغر ، مثل « ان كل انسان بالضرورة

3 جزء : حرف I سبق : قلنا R 6 والسياق الاتم : اى الشكل الاول Tu ضرب واحد : ضرباً واحداً M كل ج : كل د M 7 واذا : فاذا EI 8 فلنجعل : فنجعل E 10 وبعض : بعض T 11 انه : انها H ، - T 12 جزءا : خبرا T 13 ينتج : فينتج R ان : - RI هو : فهو R تكثير : تكثر T 14 واعتبار : وانبات R الأخير : الآخر F 16 ان : - RI

هو ممكن الكتابة « وه كد ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى « ينتج : أن كد انسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى ؛ ولا يحتاج الى تطويل كثير في المختلطات ، بل الضابط الاشرافي مقنع ، والسياق ان الآخران ذنابتان لهذا السياق . وهيها :

(٢٦) قاعدة > الاشرافيين في الشكل الثاني . < وهى انه اذا كانت قضيتان

- 6 محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احدهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فنعلم يقيناً انه لو كان أحدهما ممّا يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله . فيمتنع اذن ان يوصف أحدهما بالآخر أيهما 9 جعل موضوعاً في النتيجة ، وأيها حمل هيها . فالنتيجة ضرورية بثبات لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها . فما يكون في المقدمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول ، مثل قولك « كد انسان بالضرورة ممكن الكتابة » وه كد حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة . فنعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية ، 12 وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة ، بل انما يعتبر الشراكة فيما وراء الجهة المفعولة جزء المحمول ، ويجوز تغاير جهتي

1 او : اى F || 3 فى المختلطات : يعنى على ما ذهب اليه المشاؤون Tu || الاشرافى : وانما ساء « اشرافيا » اما لكونه معلوماً بالكشف او لكونه منسوباً الى حكماء الشرق Tu ؛ ويريد بالاشرافى اما الكشف او لانه منسوب الى حكماء الشرق Ir || 5 كانت THMF : كان ERI || 6 على الاخرى : اى على موضوع الاخرى Tu || 7 احدهما : اى احد الموضوعين Tu || 8 محموله : اى محمول الآخر Tu || اذن TR : اذا HEMI ، - F || 9 جعل : + هو T || 10 حمل : جزء I || فيها : - RI || 11 فتجعل : فتجعلها T || جزءا للمحمول THRF : جزء المحمول EM جزءا من المحمول I || ممكن : هو ممكن H || 12 هو : فهو I ، - T

- القضيتين فيه . ومخرجه من السياق الأول أنّ هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى . وكلّ قضيتين استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، فموضوعاهما بالضرورة متباينان ؛ ينتج أنّ هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان . وكذا اذا كان في البتّة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الأخرى واجب النسبة ، فإنّ وجوب النسبة يمتنع على الاولى والامكان على الأخرى . وكذلك اذا كان محمول احدهما واجب النسبة والأخرى ممتنع النسبة ، فكان على ما قلنا . وان كان في هذا السياق جزئية ، فلتجعل كلية كما سبق ، ولسنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا العمل ، بل اذا علمنا القانون ههنا ، فكلّ مقدمتين صادفناهما على هذا القانون ، علمنا أنّ حالهما كما سبق ، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط . ولهذا مخرج من الشرطيات ، من أنّه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ممّا يصحّ دخول أحدهما في الآخر ، فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على 12 جزئيات الآخر أو امتنع ؛ ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم .

(٢٧) قاعدة > الاشرائيين في الشكل الثالث . < واذا وجدنا شيئا واحداً

1 القضيتين : القضية R فيه : اى فى هذا السياق وهو الشكل الثانى Tu || مخرجه :
تخريجه E || 2 الاخرى : اخرى E || 3-2 وكل ... الاخرى : F - || 3-4 ينتج ...
قضيتان TMRF : فهذان القولان HEI || 4 موضوعاهما : موضوعها T || 6 وكذلك
TMRF : وكذا HEI || واجب : ممكن (i) T || 7 ممتنع : ممتنع M || ما : T - ||
9 فكل : وكل H || 10 التطويل : اى تطويل الشائين Tu || 11 والخلط : والخلط T .
هاتين : هذين I || 13 لنقيض المقدم : وهو ان موضوعى هاتين المقدمتين ما يمتنع دخول
احدهما فى الآخر ، فهذه طريقة الاشرائيين فى بيان الشكل الثانى Tu ...

- معيناً وُصف بمحمولين، علمنا أنّ شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورةً، مثل «ان يكون زيد حيواناً وزيد انساناً» علمنا أنّ شيئاً من الحيوان 3 انسان، بل وشيء من الانسان حيوان على أى طريق كان. واذا كان هذا الشيء المعين معنى عامّاً، فيُجعل مستغرقاً، كقولنا «كلّ انسان حيوان وكلّ انسان ناطق». فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين. فيلزم ان يكون شيء 6 من أحدهما هو الآخر. واذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولين أو كليهما وعين، فجُعل مستغرقاً كان هذا حاله. ويُجعل السلب ايضاً جزء المحمول؛ فينتقل الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق 9 دون الحاجة الى سالب. واذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء المحمولين، صحّ ايضاً كما في قولك «كلّ انسان هو لا طائر وكلّ انسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبةً، وهو أنّ شيئاً ممّا يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. 12 وان كان احدى المقدّمتين مستغرقةً والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز؛ فإنّ البعض داخل في الكلّ، فيتيقّن كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين، ويلزم اتّصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإنّ المحمولين أو أحدهما ربّما يكون 15

1 وصف : يوصف R || شيئا : شيئا واحد T || 3 وشيء : شيئا EI || 4 فيجعل : فيجعل R || كقولنا : كقولك H || 5 لشيء : شيء T || 7 كان TMRF : فكان HEI || 9 فجعل : فيجعل R || 9 - 10 جزء المحمولين HRI : جزأى المحمولين E جزء المحمول THaMF || 10 طائر : طائر HI || هو TEMF : فهو HRI || 11 طائر : طائر HI || 13 البعض : بعض H || فيتيقّن HEI : فتيقّن MF فتعين R فتعين T || شيء واحد : الشيء الواحد R الشيء E || 14 اتّصاف (في الموضع الثاني) : ايضاً F

- أعمّ من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول فى المقدمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على 3
- أمر واحد وهو تيقن اتّصاف شيء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الاول هو انّ هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وُصف بكلىّ المحمولين؛ وكلّ قضيتين فيهما شيء ما وُصف بكلىّ المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. 6
- فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنا التطويلات.

(٢٨) فصل : فى الشرطيات. والشرطيات ايضاً قد يؤلف منها أقيسة

- اقترائية، كقولك فى المتصلات «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما 9
- كان انهار موجوداً فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية. والشرايط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطية وحملية، والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى، كقولك «كلّما 12
- كان ج ب، فكلّ هـ د، وكلّ د آ.» فيحصل النتيجة شرطية متصلةً مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا «كلّما كان ج

3 ومداره : اى مدار هذا الشكل Tu || 4 واحد : - R || 5 بكلى : بكلا TF ||
 6 شيء، ما : شيء. واحد ما R || بكلى : بكلا TMF || موصوفات THaMRF : من
 موصوفات HEI || 8 فى الشرطيات I : - F، فى الاقترائيات الشرطية Tu فى بيان
 (بيان - Fu) الاقترائات الشرطية MuFu || يؤلف : مؤلف H || أقبسه : قياسات I ||
 10 خفية : مخفية M || 11 حالها : حالهما HR || من : عن T || 12 والقريب ما
 THaMRF : كقولك فيما E كقولك ما H || كانت : كان EI || كقولنا R - ، I ||
 13 ج ب : كل ج ب T || د : د : د : د HI || د ا : د HI || 14 صغرى القياس HERI :
 الصغرى TMF

بَ، فكلّ - آ .»

- (٢٩) فصل < في قياس الخلف . > والقياس الذى يتبين فيه حقيقة المطلوب
- 3 بابطال نقيضة ، هو قياس الخلف ويتركب من قياسين : اقترائى واستثنائى ،
كقولك « ان كذب لا شئ من جَ بَ ، فبعض جَ بَ وكلّ بَ آ » على انها مقدمة
حقة ، ينتج على ما قلنا : ان كذب لا شئ من جَ بَ ، فبعض جَ آ . » وان شئت ،
6 جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب - الذى هو تالى الشرطية -
محيطاً . ثم يستثنى نقيض التالى ، لينتج نقيض المقدم وهو أنه « لم يكذب لا شئ
من جَ بَ بل هو صادق . » وفى الخلف يتبين ان النتيجة المحالة ما لزمت من
9 المقدمة الصادقة ولا من الترتيب ، فتعين ان تكون لنقيض المطلوب .

الضابط السابع

< فى مواد الأقيسة البرهانية >

- 12 (٣٠) هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان ، وهو قياس مؤلف
من مقدمات يقينية . ثم ما نعلمه يقيناً من المقدمات اما أن يكون « أولياً » وهو
الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصوّر الحدود ، ولا يتأتى لأحد انكاره بعد تصوّر
15 الحدود ، كحكمك بأن الكلّ أعظم من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشئ واحد

1 • 1 : 1 • 1 HI 2 يتبين HMF : بين ER بين T 3 هو... ويتركب : وهو...
يتركب E 5 حقة : حقة F على : F 6 كما سبق IERI : TMF 8 يتبين
IERI : بين TMF ان النتيجة المحالة ما لزمت IERI : ان كذب النتيجة ما لزمت
THaMRF ، وفى اكثر النسخ « ان النتيجة المحالة ما لزمت TaMaFa ان كذب
النتيجة المحالة ما لزمت I 12 فيها : فيه E 13 نعلم : نعلم T 15 بأن TR :
ان T-I وان الاشياء R : والاشياء T-I

بعينه متساوية ، وإنّ السواد والياض لا يجتمعان في محلّ واحد . أو يكون « مشاهدًا » بقواك الظاهرة أو الباطنة ، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة ، أو كعلمك بأنّ لك شهوةً وغضبًا ، ومشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له 3 ذلك المشعر والشعور . أو يكون « حدسيًا » .

والحدسيّات على قاعدة الاشراق لها أصناف : أولها « الجربّات » وهي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيّمنا تأمن النفس فيه عن الاتّفاق ، كحكمك بأنّ الضرب 6 بالخشب مؤلم . وایس هو من الاستقراء ، والاستقراء هو حكم على كلّی بما وُجد في جزئیّاته الكثيرة . فاذا كان الاستقراء عبارةً عن هذا الحكم ، فنعلم أنّ حكمنا على كلّ انسان « بانه اذا قطع رأسه لا يعيش » ليس إلّا حكمًا على كلّی بها صودف 9 في جزئیّاته الكثيرة ، اذ لا مشاهدة للكلّ . والاستقراء قد يفيد اليقين ، اذا اتّحد النوع كما في امثال المذكور . واذا اختلف ، قد لا يفيد اليقين كحكمك « بأنّ كلّ حيوان يحركّ لدن مضغه فكّه الأسفل » استقراء بها شاهدت . ويجوز أن يكون 12 حكم ما لم تشاهده - كالتمساح - بخلاف ما شاهدته .

ومن الحدسيّات « المتواترات » وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينًا ، ويكون الشئ ممكنًا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ . واليقين 15 هو القاضى بوفور الشهادات ، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معيّن ، فربّ

1 بعينه : بينها EI || يكون TEMF : HRI - || 5 لها : T - || مشاهدات : مشاهدة E ||
6 النفس فيه TRFI : فيه النفس HEM || ليس : I - || بها : H - || 8 الحكم R : -
T - I || فنعلم : H || 9 على : + ان E || بانه : R - || بها : T || 11 المثال المذكور : المثال المذكورة M || واذا : فاذا E || 12 بها : T || 13 حكم : I - ||
تشاهده : يشاهد F || 16 معين T : H - I

يقين حصل من عدد قليل . والمقراين مدخل في هذه الاشياء كلها يحدث منها
الانسان حدساً . وحدسياتك ليست حجة على غيرك ، اذا لم يحصل له من الحدس
3 ما حصل لك . وكثيراً ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذباً ، كانكاره
لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة ، ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه ؛
فاذا وصل الى النتيجة ، رجع عما سلمه . وكلّ وهمي يخالف العقل فهو باطل ،
6 والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له .

و « المشهورات » ايضاً قد لا تكون فطرية . فمنها ما يتبين بالحجة ، كحكمنا
« بأنّ الجهل قبيح . » ومنها باطل . وقد يكون الأولي مشهوراً ايضاً .

9 ومن القضايا ما قبل ايضاً عمن يحسن به الظن . ومن القضايا ما يؤثر لا
بتصديق ، بل بقبض وبسط وسميت « المخيلات » كحكمك بأنّ العسل مرّة
متهوّعة . ومنها قضايا مزوّرة مشبهة بأمرٍ لتزوّج بالتزوير ، وسنذكرها . فلا يستعمل
12 في البراهين الاّ اليقينيّ سواء كان فطرياً أو يبتنى على فطريّ في قياس صحيح .

(٣١) فصل > في التمثيل . < التمثيل غير مفيد لليقين ، وهو ما يدعى فيه
شمول حكمٍ لأمرين بناءً على شمول معنى واحدٍ لهما . ثمّ يقرّر أصحاب الجدل

1 يحدث : ويحدث T || منها : فيها I || 2 حجة : بحجة R || 3 حصل : — EI ||
4 وللعقل : — E || 5 سلمه : سلم T || العقل : العقلي II || ٦ ايضاً قد لا تكون : قد لا
تكون ايضاً IIE || فمنها IIRI : فمنه TEMF || يتبين MRF : يتبين TE تبين III ||
9 ايضاً : — HEI || 9-10 ما يؤثر لا بتصديق : وفي اكثر النسخ « ما لا يؤثر
بتصديق » TaMaFa (وكذا Rt) || 11 متهوّعة : متهوّعة TF || لتزوج : مزوج T ||
12 اليقينيّ : اليقين T || 14 شمول معنى واحدٍ لهما : وهو التأليف والفقهاء يسمونه
قياساً (Ir) Tu

- هذا النمط بطريقتين : أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان في محل النزاع. وهما في حيز الانقطاع عند مطالبة لِمَيَّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتج. والثاني هو 3 أنهم يعدّون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه الأصل أو الشاهد؛ ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلّق بشيء لا يطلع عليه إلا بعد حين. ثم يثبتون أن ما وراء ما نسب إليه 6 الحكم في الأصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر؛ أو أن الذي نسب إليه الحكم استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. أمّا إلغاء ما سوى الذي نسب إليه الحكم فلا يتمشى 9 لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخصه ونفسه لا لمعنى يجوز أن يتعدّى، أو لمجموع الأوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقيناً. وعند النزول عن هذا، يجوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكلّ مرتبة من العدد له 12 مدخل. وإيضاً يحتمل انقسام ما عيّنه إلى قسمين لا يلزم إلا لأحدهما، ولا

1 أحدهما : ويسمى الطرد والمكس عند قدماء الجدليين ، والدوران عند متأخريهم
 3 لية عدم جواز انفكاكها : عدم لية جواز عدم انفكاكها R ||
 والثاني : ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين عند متأخريهم (Ir) Tu || 4 أو الشاهد : والشاهد T أو الشاهد F || 5
 وجود THaMRF : جواز HEI || 6 متعلق : يتعلق F معلق I || ما وراء THEM . وراء
 RFI || 7 آحاده : آحاد EF || 8 أو ان : وان TH || الحكم : I - || 9 فلا : لا T-
 10 لبقاء : لبناء F || ان يكون : اي الحكم Tu || لخصوصه : لخصوصية T || وتشخصه :
 وشخصه H || ونفسه HRMF : وتعيينه T ، - EI || 11 وهو : وهذا M || احوط : الاحوط
 E || 13 يلزم : يلزم

- يوجد في محلّ النزاع وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط ، ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنه فى موضع آخر لا ينجعهم
- 3 لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء احدى العلّتين الى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم . ويجوز ان يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره ؛ فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أخرى . فيقتضى الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم ، ويعود الكلام الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدها فى الموضع الثانى . وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العامّ فى المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة ، وقيمون الحجة عليه . ثمّ يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل ، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل .
- 9 وأيضاً اذا جاز ان يكون لحكم واحد عامّ عللّ ، لا يصحّ قاعدتهم انّ العلّة فى الشاهد علّة فى الغايب . وكذا الشرط لجواز ان يكون لشيء عامّ أو مشخّص عللّ وشروط على سبيل البديل . ومن قواعدهم أيضاً انّ ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغايب . فيقال : ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ ، فنسبتها الى ما فى الشاهد والغايب سواء ، فلا حاجة الى التمثيل . وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو اثبات الدلالة ، فالكلام فى اعتبار
- 15 الخصوص ما سلف .

(٣٢) فصل > فى انقسام البرهان الى برهان لمّ وبرهان انّ . < الحدّ

2 عينوه : E || ينجمهم : R || 4 سند كره : EI || 5 الموضع : Tt || صفة اخرى : HaR : آخر THEMف (اى مع التأليف وصف آخر Tu) اجزاء I || بالاجتماع : T || 6 عد : R || 8 فيثبتون : و يثبتون H || 9 واحد : - H || ان : لان M || 9 - 10 فى الشاهد : اى فى الاصل Tu || 10 فى الغايب : اى فى الفرع Tu || 10 مشخص : متشخص ER || 12 لذاته : له لذاته I

الايوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهنًا وعينًا، والبرهان الذى فيه ذلك يُسمّى « برهان لم ». وقد يكون علّة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، اى يكون العلّة للتصديق فحسب، ويُسمّى « برهان أنّ » لاقتصار دلالاته على أنيّة الحكم دون لَمِيّته فى نفسه. وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الاّ انه أظهر عندنا، كقولك « هذا الخشب محترق، وكلّ محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار. »

(٣٣) فصل > فى بيان المطالب . < والمطالب منها مطلب « ما » ويطلب به مفهوم الشئ؛ و« هل » ويطلب به أحد طرفى نقيض ما تُقرن به وجوابه بأحدهما؛ و« أى » ويطلب به التمييز؛ و« لم » ويطلب به علّة التصديق، وقد يطلب به علّة الشئ فى الاعيان . فهذه هى أصول المطالب العلميّة . ومن فروعها « كيف » الشئ، وما يقال فى جوابه يسمّى « كيفيّة » مثل انّ الشئ أسود أو أبيض؛ و« كم » وما يقال فى جوابه يسمّى « كمّيّة » كانت متّصلة كالمقادير أو منفصلة كالاعداد؛ و« أين » الشئ ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه؛ و« متى » ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه. وقد يغنى عنهما « أى » اذا تُقرن بما يطلب، كما يقال « فى أى مكان هو؟ » أو « فى أى زمان هو؟ » فيغنى « أى » عن « أين »

2 نسبة : لنسبة T || اى : او R || 3 العلّة للتصديق TMRF : علّة التصديق HEI ||
 أن : الان TM || 5-6 مسته : مستها M (فى الموضوعين) || 7-8 منها ... به : منها ما يطلب بها I || 8 به TIF (فى الموضوع الاول) : بها T-I || ويطلب HERI : يطلب TMF || 9 ويطلب : يطلب M (فى الموضوعين) || التمييز : التمييز TM || 11 يسى E : T-I || 12 متصلة : كية متصله T || 14 عنهما : عنها H || 15 فيغنى : فغنى H ||
 اى THMF : ERI

و«متى»؛ وعلى هذا غيرهما. ومن المطالب مطلب «من» الشئ، ويطلب به خصوص ما عُرِفَ أنه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

3

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين

وفيها فصول

6

الفصل الأول

في المغالطات

- 9 (٣٤) أنه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه، وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلّق بذلك ان لا ينتقل الحد الاوسط بكلّيّته الى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكلّ، 12 كقولك «كلّ انسان حيوان والحيوان عامّ» لينتج «انّ كلّ انسان عامّ» وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدّمة الثانية وكون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أجد 15 الطرفين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فاذا حفظت ما مضى، أمنت من الغلط في هذه الاشياء.

1 ومتى: او متى H || مطلب TMF: - HERI || 4 الحكومات: حكومات IIE || 6 وفيها HERI: وفيه TMF || 9 من: على T || 10 ذكرنا: ذكرنا E || 12 لينتج: ينتج T || 15 فاذا TMF: واذا HERI

- (٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيرة في اللفظ؛ أو كما يكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها 3 بالنتيجة؛ أو يكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم ما أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.
- (٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا 6 الجهات، كما يُظنّ أنّ قولنا «ليس بالضرورة» و«بالضرورة ليس» سواء، وهو خطأ، فإنّ الأول يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا «يلزم ان لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضروريّ 9 الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون، فأنّه بعينه ممكن الكون ألا ان يُعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو < الامكان > العام، فأنّه لا يتقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة. واذا جعلت السلوب - على ما قلنا - اجزاء، 12 ولا يستعمل الزايد، وعدلت الى اللفظ الايجابيّ بحسب طاقتك لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظيّة، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلطة جدًّا.

2 موردة : مفردة H || في TMRF (في الموضع الثاني) : - HEI || 3 تبيين HRFI : تبيين TEM || تبيينها TEFI : تبيينها HMR || 4 فغلط HER : يغلط TMFI || من : اما من T || 5 ما : - EI || 9 كقولنا : قولنا H || بممكن : اي بالامكان الخاص Tu || قد : وقد T || 10 الوجود او العدم TMRF : العدم او الوجود HEI || 12 موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة : موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة T || 13 الزايد : اي على سلب واحد Tu || 14 من هذا الغلط THa-I : وفي اكثر النسخ « من هذا » TaMaFa وكذا HE ، اي من هذا الغلط Et

(٣٧) وقد يقع بسبب السور ، كما يؤخذ البعض السورى مكان البعض الذى هو الجزء الحقيقى ، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر . وقد يقع بسبب ايها العكس ، كمن حكم ان كل لون سواد بناءً على ان كل سواد لون ؛ أو بسبب تركيب المفصل ، كقولك « زيد طيب وجيد » فيأخذ انه طيب جيد ؛ أو لتفصيل مركب ، كقولك « الخمسة زوج وفرد » فتقول انها زوج وانها فرد ؛ أو بسبب ما يظن ان أحد المتلازمين بعينه هو الآخر ، أو ان أحدهما علّة الآخر ، ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان . وهذه المغالطة كثيراً ما تقع لمن لم يترسخ فى العلوم ، فيأخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء . وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد ، كما يقال « ان لم يكن الأبوة دون البنوة والبنوة دون الأبوة ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فيكرن دوراً . » وهو فاسد ، فانهما يكونان معاً ، والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر ، فيلزم منه تقدّم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه .

(٣٨) وما ظن بعض اهل العلم - انه لا يتصور ان يكون شيان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة - ينتقض عليه بالمتضايقين ، فانه لا يتصور وجود كل

1 بسبب : T || 2 كل (فى الموضع الثانى) : وكل T || 3 حكم ان : حكم بان R || 4 فيأخذ : فأخذ T || 5 مركب : المركب T || 6 بينهما TIER : بينها M منها F || 9 يترسخ : يترسخ T || 10 ان لم يكن : وفى بعض النسخ « ان لم يكن » TaMaFa || 11 وهو T-I : فهو T || 12 يكون TMRF : هو يكون II هو EI || اذا كان : - H || 14 بعض اهل العلم : هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقل لا تنفك عن علاقه العملية بينهما (من تعليقات ملا صدرا .)

- واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة . وحجته أن كلّ واحد منهما إن استغنى
 عن الآخر ، فيصح وجوده دونه ؛ وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود
 الآخر ، فيتوقف كلّ واحد منهما على الآخر ؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود
 الآخر ، فيتقدم عليه فلا معية . وهذا إذا مُنِع ، لا يقدر على إقامة الحجة عليه .
 ثمّ أنه بعينه متوجّه في المتضايين في وجودهما العينيّ وفي وجوب تعلّلهما معاً
 أيضاً؛ وربما يستثنى هذا القابل المتضايين عن القاعدة . ومن جملة المغالطات
 أن يثبت قاعدة بحجة ويستثنى عنها شيء يكون نسبة الحجة إليه وإلى غيره -
 ممّا يدخل تحت القاعدة - سواء ، دون حجة . وهذا غرضنا في إيراد هذه المباحث
 العلميّة ، والارشاد لا القدح ، ليعلم مغلطان في حجة واحدة ، وليطلع الباحث
 على جواز أن يكون شيان لكل واحد منهما مدخل في الآخر ، فلا يتصور
 إلا مع المعية . وليس من شرط كلّ ما له مدخل التقدّم والمليّة المطلقة ، ولا
 من شرط وجوب الصحبة المدخل .

12

(٣٩) وممّا يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء معنّى عامّاً

15-1 كل واحد منهما : احدهما EI || 2 منهما : - HE || 4 فلا معية : - H || 5 بعينه
 متوجه TMR : بعينه يتوجه HEI تعينه متوجه F || وجوب : وجود E || 6 ايضاً : - M ||
 المغالطات R : المغالطة T-I || 7 شيء يكون : شيء ويكون E || 8 المباحث : الباحث
 TE || 9 والارشاد لا القدح : وفي كثير من (أكثر Ta) النسخ « والارشاد للقدح »
 TaMaFa || مغالطتان : مغالطتان R || 10-11 مدخل ... المعية THaMF : وفي أكثر
 النسخ « مدخل في الآخر يتصور مع المعية » TaMaFa وكذا HER مدخل في وجود
 الآخر فلا يتصور مع المعية Iz مدخل ... فلا يتصور إلا مع المعية مدخل في الآخر Rt ||
 11 وليس ... له مدخل : وفي أكثر النسخ « وليس من شرط كل مدخل » TaMaFa
 أي كل ذي مدخل في تحقق الشيء Tu || 13 به : - I

ليثبت في مشاركته فيه ، كمن يقول « السواد انما يجمع البصر لكونه لوناً »
ليتعدي الى البياض .

3 وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة ؛ وأخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل ؛ وأخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر ؛ وأخذ
الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية ، كمن يسمع ان الانسان
6 كلي ، فيظن ان كونه كلياً أمر يحمل عليه لا تصافه به في الاعيان ؛ وأخذ مثال
الشيء مكانه ؛ وأخذ جزء العلة مكانها ؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف
علة له ؛ واجراء طريق الأولوية عند اختلاف النوع ، كمن يقول « ليس الانسان
9 بوجود التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية » ؛ وكذا اجراء هذا
الطريق في عالم الاتفاقات ، كقول القائل « ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد
اشتراكهما في الانسانية ، فلا ينبغي ان يتخصص أحدهما به » ولا يعلم ان هيهنا
12 أسباباً غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة ، وسنبرهن عليها . وفي النوع
الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا ، فان بعض اشخاصه قد يكون
أولى بأمر لكماله في نفسه ، وأما كيفية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد .

15 (٤٠) ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شيء من
جهة امتناعه . وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات ، كمن يقول « كل أبيض

1 ليثبت : فيثبت T || 3-4 وأخذ ما EI (وما TMF او ما H) ... بالفعل :
وبالعكس R || 4 واحد : EI || 9 من السك : هذا أصبح النسخ وفي بعضها « من النحل »
وفي أكثرها « من النخل » وهذا خطأ TaMaFa من النخل Rt || 12 او THI : و
EMRF || 13 التفاوت : التفاوت H || 14 وأما كيفية : وكيفية F || 16 المبالاة ER :
البالات T-I || كمن يقول TMRF : كما تقول HEI || كل : HR

- داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض^١ ليعتدّى اليه دخول البياض في حقيقته ،
فإنّ البياض داخل في الأبيض من حيث أنّه أبيض لا من حيث أنّه انسان أو حيوان
أو غيرهما ، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الأبيض .³
- (٤١) ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحلّ
الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفعاً للنقض . ومن ذلك ما يقال أنّ مماثل
المماثل مماثل ، فإنّ هذا لا يلزم إلا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ؛ واذا⁶
كانت من وجه واحد ، فيلزم أيضاً ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً وأما
اذا لم يتحد الجهة ، فلا يلزم ، اذ يجوز ان يماثل شيء شيئاً بأمرو ويمائل غيره
بأمر آخر . والمساوى للمساوى مساوياً أيضاً ، اذا كانت المساواة من جميع⁹
الوجوه . فأمّا اذا اختلفت جهة المساواة - كالجسم الذى يساوى بطوله جسمًا
وبعرضه جسمًا آخر - فأخذ مساوى الشيء من وجه لا يلزم ان يساوى بشيء
مّا للمساوى الآخر من وجه آخر . وليس لأحد ان يدعى أنّ المساواة لا يجوز¹²
ان تُطلق إلا على ان تكون من جميع الوجوه ، فإنّه يجوز ان يكون جسمان
متساويين الطول فقط .

1 في حقيقته : في الحقيقة E || 4 تغيير : تغير TI || موضع : موضوع R || من المحل
THEIz : من المحل HaEtR عن المحل M وفي أكثر النسخ « من المحل (المحل
T و Ta) TaMaFa والمراد « من المعنى » Tu || 6 كانت : كان H || 7 المماثل
THaMRF : مماثل المماثل HEI || من : في T || 8 ان يماثل : ان يكون تماثل T ||
بأمر : بأمره H || غيره : غير T || 9 آخر : - F || 10 اختلفت جهة MF : اختلفت جهة
TR اختلفت جهات HEI || بطوله : لطوله T || 11 بشيء : لشيء T || 12 للمساوى :
المساوى E || 13 الا على ان TMF : الا ان HERI || 14 متساويين (متساويين F) الطول
فقط TMRF : وفي بعض النسخ « متساويين في الطول فقط TaMaFa وكذا HEI

(٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل مكان الضدّ كالسكون ، فأنّه عدم مقابل لأنّه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة ؛ وكذا العمى ، فأنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ مَنْ يتصوّر في حقّه البصر ، فإنّ الحجر لما لم يتصوّر في حقّه البصر ، لا يسمّى اعمى .

والضابط في معرفة الاعدام هو أنّا اذا استبقينا الموضوع - كالجسم أو الانسان مثلاً - ورفعنا عنه الملكة - كالحركة أو البصر - لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتّى يكون ساكنًا أو اعمى ، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء عنه . فالعدم لا يحتاج الى علّة ، بل علّته عدم علّة الملكة ؛ فاذا أخذ ضدًا ، فيكون أمرًا وجوديًا ، فيحتاج الى علّة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط . ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان ، كالقدّوسيّة والتفرد ، فهى اسماء للسلب . ومنها ما لا يطرد في نوع واحد ، كالمروديّة . ومنها ما باعتبار الامكان ، كالعمى والسكون ؛ والاصطلاحات مختلفة . ومن ذلك أخذُ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة ، فإنّ الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة . فلك أنّ تقول « إنّ الحجر ليس ببصير » ولا تقول « أنّه اعمى » .

٥ او الانسان : والانسان R || 6 او البصر HEF : والبصر TMRI || 7 يكون ساكنًا : يكون علّة كونه ساكنًا R || او اعمى : واعمى TF || عنه R : منه T-I || 8 فى نوع واحد : وفى بعض النسخ « فى موضوع واحد » TaMaFa وكذا Rt || ما باعتبار الامكان : وفى اكثر النسخ « ما باعتبار الاعم » TaMaFa وكذا Ert || 9 والاصطلاحات مختلفة : واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط ، فان المشائين المشين ان الظلمة انتفاء النور فيما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد الدعوى Ir ألا ترى ان الهواء ليس بظلم ولا ببصير . عند المشائين ... وعند غيرهم مظلم ، فان الحكماء الاقدمين من اليونان والفرس وسائر سلاك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم ، حتى لو تصور وجود الغلاء لكان مظلمًا (Ir) Tu || 10 فلك : ولك R فان لك F

- (٤٣) ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وان كان مندرجاً تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع، فخصصناه بالذكر. والعام قد ذكرنا أنه يعني به 3 ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعني به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الأول لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته، ويلزم 6 من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه. والخاص الذي بازائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثاني بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك « كل ج ب » فيصدق بعض ج ب أيضاً، وكذا كل شخص شخص من ج. ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي 9 فيه. وأما خاصه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.
- (٤٤) ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلاً 12 حقيقة جزءها. وأما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة؛ والاثنتان يحصل 15 من واحد وواحد، ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة

2 المنتشئ : الناشئ R 7 ولا : فلا M 1 فانه TM : - I - H 9 من ج : + ب M 14 وحقيقتهما ... الدائرة TMRF : وفي اكثر النسخ « ولا يشاركها الدائرة في الحقيقة » TaMaFa وكذا HERTI والاثنتان : والاثنتين HE والاثبات F 11 يحصل : يحصل F 15 وواحد : واحد HR 11 ولا : فلا M

الفصل الثاني

في بعض الضوابط وحل الشكوك

- 3 (٤٥) أنه قد يظنّ أنّ المقدمة الثانية تنفي عن المقدمة الاولى ولا يعلم
أنا وان علمنا أنّ كلّ اثنين زوج، لم يندرج تحته ما في كُتْم زيد بخصوصه
بالفعل حتّى نعلم أنّه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنّه اثنان بعلم آخر،
6 اذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكان
ما بالفعل، فانه لما رأى أنّ موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدمة
الثانية بالقوّة، ظنّ أنّه يندرج بالفعل، فغلط.
- 9 (٤٦) ومما اشتهر من المغالطات قول القايل « أنّ مجهولك اذا حصل فيم
تعرف أنّه مطلوبك؟ » فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف
أنّه هو. وهذا أيضًا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات. فإنّ المطلوب ان كان من
12 جميع الوجوه مجهولاً، لم يُطلب. وكذا ان كان معلوماً من جميع الوجوه،
بل هو معلوم من وجه مجهول من وجهٍ متخصصٍ بما علمناه. وهذا انما هو
في القضايا والتصديقات، فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا « العالم هل هو ممكن؟ »
15 لم نطلب الاّ حكماً متخصصاً بهذه التصورات فحسب. اما من سمع اسم الشيء
فحسب وطلب مفهومه، فقليل له أنّ هذا وضع بازاء معنى كذا، لا يحصل له
العلم بمجرد السماع أنّ مطلوبه هو. وكذا من تصوّر الشيء بلازمٍ واحد وام

4 تحت E : - I T || 7-8 المقدمة الثانية HR : الثانية I-T || 8 يندرج : مندرج T

10 يعرف : يعلم Tt || 11 لزم : يلزم HR || ان : اذا R || 13 مجهول : ومجهول T

مجهول من وجه : - E || متخصص : يتخصص Tt || 15 متخصصاً : يتخصص H || 17 ان مطلوبه

هو TMRF : انه مطلوبه HEI

يشاهده ، فقد شكّ في بعض الصفات ، وان شرح له شارح . فاذا تيقن الانسان وجود طير يقال له « قَقْنُس » ولم يشاهده ، وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه - كالطيرية مثلاً ، - لم يكن لأحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات 3 التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه ، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص انّ الطائر المسمّى بقَقْنُس له صفات كذا وكذا .

(٤٧) قاعدة > في المقوّمات للشيء . < لا يجوز ان يكون للشيء مقوّمات 6 مختلفة لحقيقته على سبيل البدل ، اذ يختلف الماهية بكل واحد منها ؛ ولكن يجوز ان يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل . فمن اراد اثبات تجويز البدل لمقوّم ، فليبين أولاً انه ليس مقوّمًا للماهية ويحتاط حتّى لا يكون 9 العلة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة ، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها ، ولا يتمشى دعوى التعدّد .

(٤٨) قاعدة > في القاعدة الكلية . < واعلم انّ القاعدة الكلية لوجوب 12 شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئى واحد . والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئى واحد ؛ كمن حكم « انّ كلّ ج بالضرورة ب » فوجد جيمًا واحدًا ليس بب ينتقض به القاعدة الكلية . وكذا 15

١ شك : يشك HI ٢ وطلب TMRF : فطلب HEI ٣ لم يكن : لم يمكن
HI ٤ - ٥ لا يجوز ... على سبيل البدل : وفي اكثر النسخ هكذا « قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقوّمات لوجوده مختلفة على سبيل البدل ، ولا يتصور ان يكون لماهية (للماهية Ma) مقوّمات مختلفة على سبيل البدل اذ يختلف الماهية بكل واحد منها »
TaMaFa وكذا HERI ٩ لمقوّم : المقوم M ١٠ اولاً انه ... للماهية : انه ...
للماهية اولاً EI ١١ شيء على شيء : الشيء على شيء E ١٢ ان : بان TF ١٣ جيا
واحدًا TMRF : ج واحد HEI ١٤ الكلية TR : H-I

من حكم «أنه ممتنع ان يكون كل ج ب» فوجد جيمًا هو ب، فينتقض قاعدته .
 ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم . ومن
 3 ادعى امكان شيء كلّي على كلّي آخر - مثل البائية على الجيم - كفاه أن يجد
 جزئيًا واحدًا منه هو ب وجزئيًا آخر ليس ب. فيعرف أنه لا يمتنع على
 الطبيعة الجيمية الكلية البائية، والأما اتصف من اشخاصها واحد بها؛ ولا يجب،
 6 والأما تعرّى جزئي واحد منها . والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني - كما
 سنذكره - يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي أو قسيمًا لها، أي متخصّصًا
 بفصل أحدهما كاللون، فإنها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادًا أو بياضًا، أي
 9 لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها بأحدهما، وفي الأعيان لا يتصور، اذ لا لونية
 مستقلة في الأعيان فيمكن لحقوق خصوص بياضية وسوادية بها، كما سنذكره .
 فيمكن على كلّي اللون ما لا يمكن على كلّ لون . والطبيعة النوعية - كالانسانية -
 12 يمكن على نوعها ساير ما يتخصّص به اشخاصها، ويمكن على كلّ واحد واحد
 ايضًا مثل السواد والياض والطول والقصر . وان امتنع، فإنما يكون لأمر
 من خارج .

15 (٤٩) قاعدة واعتذار : انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادًا

1 فينتقض EI : ينتقض $T \rightarrow F$ 2 بالامكان : اي بالامكان الغاس Tu || وجود او
 عدم : وجودا وعدما T || 3 البائية : الثانية I || 5 الجيمية : - E || البائية : الثانية I ||
 من : من T || 9 عن تخصصها HMRF : عن تخصصها TI ان تخصصها E || 10 فيمكن
 THaMRF : ليسكن EI ليكون H || بياضية : بياضيته M بياضية R || 12 واحد واحد
 RI : واحد $T \rightarrow F$ || 13 والقصر : او القصر T والمرض E || وان : فان T || 14 من
 TMF - : HERI

- على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولما كان السلب وجوديّاً من وجه ما من حيث أنّه نفى في الذهن وحكم عقليّ، وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب فحسب - فإنّ التصديق بعد السلب باقٍ - فالنسبة التصديقيّة الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجوديّ، أي له وجود في الذهن وإن كان قاطعاً لايجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والامكان ايجابه وسلبه سواء، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، اذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان في العلوم الحقيقيّة المطلوب أمراً يقينيّاً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً، فإنّا لا نقول «كُلّ ج ب» مطلقاً اذا لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا «كُلّ انسان كاتب بالفعل». فالمطلق العامّ في المحيطة لا يطرد إلا في الضروريّات الستة المشهورة في الكتب، ولكلّ واحد ضرورة بجهة ما. فنتعرّض لها، فلا

3 التنبيه : M || مواضع : مواقع I || 4 السلب وجودياً : للسلب وجود ما M السلب المقابل للايجاب أمراً وجودياً I || 5 انه : هو H || في الذهن : ذهني TtF || وحكم : M || 6 فحسب : فقط Tt || 9 مغنياً : - R || 9-10 وسلبه سواء : وفي بعض النسخ « وسلبه فيه سواء » TaMaFa (أي في الذهن Tu) وكذا R || 12 أمراً يقينياً : أمر يقيني H || لم يذكر : - T || من : عن E || 15 الستة المشهورة : لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول Tu

فايدة في المطلق . والممكن العام أعم منه وأشدّ أطراداً واطلاقاً ، فإنّ المطلق العام يتعبّن وقوعه وقتاً ما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة دون الممكن العام .

3 فإذا اردنا أمراً عاماً أو جهة عامة ، فكفانا الامكان العام ، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلّط . ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضاً غير معيّن الا في معرض نقض ، حذفنا ذكر البعضيات المهمة . ولما ليس يحتاج الناظر في كلّ مطلب من المطالب العلمية الى ردّ السياق الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد ، فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعضيات في جميع المواضع بعد ان عرف الضابط .

9 (٥٠) > قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس . < واعلم انّ المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف ، والخلف أيضاً في العكس يبتنى على الافتراض . فتقول : اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة ، فلا شيء من ب ج كذا ، والا

1 واطلاقاً : لتناوله ما وقع وما لم يقع ضرورياً كان أم لا بخلاف الاطلاق Tu ||
 2 العام : العامى M || 3 عامة : كلية H || فكفانا : كفانا R || 4 فى علم ما حال : فى
 علم ما من حال E || 5 حذفنا : وفى اكثر النسخ « خففنا » TaMaFa || البعضيات المهمة : اى غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة ، فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها فى العلوم ، كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا ينغرق ونحو ذلك . فلهذا حذفنا المهمة فقط واقتصرنّا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة التى هى كليات ايضا . وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه فى شخصه حكم جزئى لكونه جزئياً لعدم الشركة فيه كالشمس والساء والارض ، فانها كلية لان نفس تصورهما لا يمنع الشركة فيها ، واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها Tu || ولما : وكما M || 6 عرف : عرفت I ||
 7 فكذلك : فلذلك TIF || 8 عرف : عرفنا I || 10 ثبتوا T : اثبتوا R بينوا EMFI
 تبينوا H وفى كثير من النسخ « يثبتون العكس » Ta وفى كثير من النسخ « يبينون العكس » MaFa || فى العكس يبتنى : يبتنى فى العكس R || 11 فلا : ولا H

يصحّ بعض $\bar{B} \bar{C}$. فنفرضه شيئاً معيناً، وليكن هو \bar{D} . فدّ هو \bar{B} وهو \bar{C} ، فشيء مما يوصف بـ $\bar{B} \bar{C}$ يوصف بـ \bar{B} ، وقد قيل : لا شيء من $\bar{C} \bar{B}$ بالضرورة . ثمّ الموجبة الكلّية والجزئية يشبّتون عكسيهما بالافتراض ، وقد يشبّتونهما بالخلف ، والخلف 3 يبتنى تارةً أخرى على الافتراض . فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة ، وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه ، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث ، اذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيميّة والباليّة مثلاً . ثمّ يشبّتون الشكل الثالث برّدّه 6 الى الاول بالعكس ، فيدور البيان . ويلزم منه تبيين الشيء بما مبين به . ثمّ الخلف في العكس استعماله غير مطبوع ، فإنّ الخلف من القياسات المركّبة . ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ، ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحّة قياسيّة ، فليقنع 9 بذلك في جميع المطالب العلميّة ؛ فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف . ولستْ انكرُ أنّ الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحّته ، وان لم يعرف كونه مركّباً من قياسيّين - اقترائيّ واستثنائيّ - ولم يطلع على تفاصيل احكامه . وانّ الخلف يعرف 12 منه ويتميّز به صحّة العكوس التي ذكروها ، ولكن عن التطويل في مثل هذه الاشياء استغناء .

ثمّ انّ الخلف غير كافٍ في أن يتميّز انّ هذا هو العكس لا غير ؛ فانّ من 15

١ فد : فدال H فذاك E 3 يشبّتون : يبينون HF ٥ عكسيهما ERI عكسيها TMF
عكسيهما H 3 - 4 والخلف يبتنى RI : فيبتنى T-F وفي نسخة < والخلف يبتنى >
TaMaF: 5 ذكرناه : ذكرنا HE 6 يشبّتون : يبينون M 7 مبين T : ين HF
بين M تبين ERI 9 ان كفته TEMF : كفاه H لن يكفيه R ان كفيه I ٥ قياسيّة :
باسيته M 11 وان لم يعرف TRMF : وان لم يعلم HEI 13 منه : - R ٥ العكوس
لتي : العكس الذي R ٥ مثل HERI : - TMF 15 يبين TF : بين H-I

- أدعى أنه اذا كان لا شيء من جـ بـ بالضرورة ، فإنه ينعكس بالضرورة ليس بعض بـ جـ - والآكل بـ جـ - فنفرض الموصوف بالجميعة من الباء أنه د على ما عرفت .
- 3 فيلزم ان يكون شيء من الجيم بـ ، وقد قلنا : بالضرورة لا شيء من جـ بـ ! هذا محال . فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على أنه هو العكس . واذا كان الخلف وحده غير كافٍ وامكن ان يتبين دونه صحة العكس كما بينا ، فلا يكون به بأس . وكذا بياننا للشككين دون الحاجة الى العكس والخلف .
- 6 (٥١) وليس لمدعٍ ان يقول : ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس . فان من عرف القياس والخلف ، عرف أنه قياس ، الا ان العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائي واقتراني شرطي أيضا . فان مطلوبنا فيه شرطي أيضا ، وهو قولنا :
- 9 كلما كان لا شيء من جـ بـ ، فلا شيء من بـ جـ . ومن صورته ان نقول : ان صح لا شيء من جـ بـ ، ولم يصح لا شيء من بـ جـ ، فيصح بعض بـ جـ . فالجمله الأولى هي المقدم ، والتالي هو قولنا : فيصح بعض بـ جـ . فنأخذه ونجعله مقدما في مقدمة أخرى ، فنقول : وكلما يصح بعض بـ جـ ، فيصح بعض جـ بـ . ونقرنه بالمقدمة الأولى ؛ فينتج أنه ان صح لا شيء من جـ بـ ، ولم يصح لا شيء من بـ جـ ، فيصح بعض جـ بـ . وكان القياس اقترانيا من متصلتين ؛ فانحذف الحد الاوسط ؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفت . والمقدمة الثانية - وان
- 12
- 15

2 عرفت TRF : عرف HEMI || 4 البيان : الشان F || هو : - TMF || 5 بتبين T : بين H-I || 7 لدع MFI : لدعى THER || المورد : المورد R || 9 ايضا TMRF (في الوضع الثاني) : - HEI || 10 ومن صورته HER : وصورته TMFI وفي اكثر النسخ < ومن صورته > TaMaFa || 11 فيصح بعض : فبعض T || 16 عرفت T : عرف H-I

- كانت مركبة من بعضيتين حمليتين - كلية ، لأن عموم الشرطيات ليس بالاعداد ، بل بالاوضاع والاوقات . واذا كان كما ذكرنا ، فيكون الخلف في العكس المذكوراً غير تام الصورة ، فيبتنى القياسات على حجج لا يتم كونها حجةً إلا بها ، بل الصواب ان يقال : الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها إلا الى تنبيه واخطار بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية .

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت اشراقية

- والنظر في بعض القواعد ليُعرف فيها الحق ويجرى أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات . ولتقدم على ذلك مقدمة يسطرح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود .

مقدمة

- (٥٢) هي ان كل شيء له وجود في خارج الذهن ، فاما أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلية ونسبته « الهيئة » ، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوخ بالكلية ونسبته « جوهرًا » . ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا « لا كجزء منه » فان الجزء لا يشيع في الكل . واما اللونية والجوهرية

4 واخطار TMRF : او اخطار HEI || 5 الكثيرة : الكثيرة T الكثير F || 9 القواعد : اى للمشايين Tu || فيها : فيه H || 13 هي : وفي نسخة « هو » وله وجه فان كل ضمير يتوسط بين مذكر ومؤنّت يجوز تذكره تارة وتأنيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا وكذا أو هو لفظ كذا TaMaFa || 14 الهيئة HERI : هيئة TMF وفي اكثر النسخ « الهيئة » TaMaFa

وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الاشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

- 3 (٥٣) واعلم انّ الهيئة لما كانت في المحلّ، ففي نفسها افتقار الى الشيوخ فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنّها عند النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهي جسم لا هيئة. 6 والجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصوداً بالاشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. والاجسام لما تشاركت في الجسميّة وفارقت في السواد والبياض، فهما زايدان 9 على الجسميّة والجوهرية، فهما متباينان.

- (٥٤) واعلم أنّ الشيء ينقسم الى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته وعدمه بعدم علّته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن. فلو 12 أخرجه الوجود الى الوجوب - كما ظنّ بعضهم - لأخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن أبداً. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل في وجوده، فيمكن في نفسه. ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر 15 بته دون تصوّر تأخر؛ ويدخل فيها الشرايط وزوال المانع. فإنّ المانع ان لم

1 وأمثالها: M أمثاله || فليست T: ليست H-I || 2 عنه ERI: - THMF ||
 4 يبقاها: - F || 7-9 والهيئة... فهما متباينان THaMRtF: وفي أكثر النسخ يوجد بدل قوله « والهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان » هذا « والاجسام لما تشاركت... فهما متباينان » TaMaFa (وكذا HERI) || 14 ممكن: يمكن H ||
 توقف: يتوقف E || فعند: عند E

- ينزل ، يبقى الوجود - بالنسبة الى ما يفرض علته - ممكناً . واذا كانت نسبته اليه امكانية دون ترجيح ، فلا علية ولا معلولية . وليس هذا مصيراً الى انّ العدم يفعل شيئاً ، بل معنى دخول العدم في العلوية انّ العقل اذا لاحظ وجوب المعلول ، لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع . وللعلة على المعلول تقدّم عقلي لا زمني ؛ وقد يكونان في الزمان معاً ، كالكسر مع الانكسار ، فنقول « كسر فانكسر » دون العكس . ومن التقدّم ما هو زمني ، ومن التقدّم ما هو مكاني أو وضعي - كما في الاجرام - أو شرفي بحسب صفات الأشرف . وجزء العلة قد يتقدّم زماناً وقد يتقدّم تقدّمًا عقلياً . وهيئنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسيله .
- (٥٥) واعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب - أي ترتيب كان - وآحادها مجتمعة ، يجب فيها النهاية . فانّ كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان ، ان كان عدد غير متناهٍ ، فيلزم ان يكون منحصرًا بين حاصري الترتيب ، وهو محال . وان لم يكن فيها اثنان ، ليس بينهما لا يتناهى ، فما من أحد الا وبينه وبين أي واحد كان ممّا في السلسلة اعداد متناهية . فالكّل يجب فيه النهاية . وهذا في الاجسام أيضًا متوجّه ، فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو اجسام مختلفة ، فيطرّد فيها البرهان . وأيضاً لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر ؛ تأخذ هكذا

1 ممكن : ممكن R // واذا كانت TMRF : فاذا كان HEI // 5 فانكسر : وانكسر
 6 التقدّم (في الموضع الاول) THER : المتقدم MFI // التقدّم MF
 7 الاشرف TMF : الشرف HERI // 11 عدد : عدد I // حاصري الترتيب : حاصرين
 بالترتيب T // 12 اثنان : اثنان E // فما من أحد EI : فما من واحد T-F وفي
 اكثر النسخ « فما من أحد » TaMaFa // 13 فيه EI : فيها T-F // 16 تأخذ TEF :
 تأخذه HMR

مرةً ومع القدر المفروض عدمه مرةً أخرى كأنهما سلسلتان ، وتطبق إحداهما
على الأخرى في الوهم ؛ أو تجعل عدد كل واحد مقابلًا لعدد الآخر في العقل -
3 ان كان من الاعداد - ، فلا بد من التفاوت . وليس في الوسط ، لأننا أوصلنا .
فيجب في الطرف ، فيقف الناقص على طرف ، والزايد يزيد عليه بالمتناهي ؛
وما زاد على المتناهي بمتناهٍ ، فهو متناهٍ . وبه يتبين تناهي الأبعاد بأسرها والعلل
6 والمعلولات وغيرهما .

I.

حكومة

< في الاعتبار العقلية >

9

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر
والانسان والفرس ، فهو معنى معقول أعم من كل واحد . وكذا مفهوم الماهية
12 مطلقًا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق ، فنُدعى ان هذه المحمولات عقلية
صرفة . فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ، ما كان بمعنى واحد يقع
على البياض وعليه وعلى الجوهر . فاذا أخذ معنى أعم من الجوهرية ، فاما ان
15 يكون حاصلًا في الجوهر قائمًا به أو مستقلاً بنفسه . فان كان مستقلاً بنفسه ،
فلا يوصف به الجوهر ، اذ نسبته اليه والى غيره سواء . وان كان في الجوهر ،
فلا شك انه يكون حاصلًا له ، والحصول هو الوجود ؛ فالوجود اذا كان حاصلًا ،

1 - 2 وتطبق احدهما على الاخرى TMRF : ويطبق احدهما على الآخر HEI
2 لعدد : للعدد R 3 أوصلنا : وصلنا M 12 والحقيقة : - المطلق II والذات : -
RI هذه المحمولات : وفي اكثر النسخ « هذه محمولات » TaMaFa وكذا EI
14 الجوهرية : الجوهر HI 15 حاصلًا : حالًا T 17 فلا شك انه يكون THaMF :
وفي اكثر النسخ « فلا شك وان يكون » TaMaFa وكذا HERI

- فهو موجود . فان أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود ، فلا يكون
الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد ، اذ مفهومه في الاشياء أنّه شيء
له الوجود ، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود . ونحن لا نطلق على الجميع الّا³
بمعنى واحد . ثمّ نقول : ان كان السواد معدوماً ، فوجوده ليس بحاصل ؛ فليس
وجوده بموجود ، اذ وجوده أيضاً معدوم . فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس
بموجود ، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود . ثمّ اذا قلنا : وُجد السواد الذي⁶
كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ، ثمّ حصل وجوده ، فحصول
الوجود غيره ؛ فللوجود وجود ، ويعود الكلام الى وجود الوجود ، فيذهب الى
غير النهاية . والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال .⁹
- (٥٧) وجه آخر : هو انّ مخالفى هؤلاء - اتباع المشائين - فهموا الوجود
وشكّوا في أنّه هل هو في الأعيان حاصل أم لا ؟ كما كان في أصل الماهيّة .
فيكون للوجود وجود آخر ، ويلزم التسلسل . وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود¹²
ما عين ماهيّة الوجود ، فأنّا بعد ان نتصوّر مفهومه ، قد نشكّ في أنّه هل له
الوجود أم لا ؟ فيكون له وجود زايد ويتسلسل .
- (٥٨) وجه آخر : هو أنّه اذا كان الوجود للماهيّة ، فله نسبة اليها ،¹⁵
وللنسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة اليها ، ويتسلسل الى غير النهاية .
- (٥٩) وجه آخر : هو انّ الوجود اذا كان حاصلاً في الاعيان وليس

2 الموجود : الوجود T // وعلى غيره R : وغيره T-F // 7 كان قد MFI : قد THER

8 الوجود : وجوده F // الى : في R // 11 في انه : - I // 12 تبين TR : تبين H-I

14 الوجود TMRF : وجود HEI

- بجوهر، فتعيّن ان يكون هيئةً في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، ولا ان يحصل محلّه معه، اذ يوجد مع الوجود 3 لا بالوجود، وهو محال؛ ولا ان يحصل بعد محلّه، وهو ظاهر. وأيضاً اذا كان الوجود في الاعيان زائداً على الجوهر، فهو قايم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين، لأنّه هيئة قارّة لا يحتاج في تصوّرها الى اعتبار تجزّي وضافة 6 الى أمرٍ خارجٍ، كما ذكروا في حدّ الكيفية. وقد حكموا مطلقاً انّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممّتنع. ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الاشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعمّ منه من 9 وجه. وأيضاً اذا كان عرضاً، فهو قايم بالمحلّ؛ ومعنى أنّه قايم بالمحلّ، أنّه موجود بالمحلّ مفتقر في تحقّقه اليه. ولا شكّ انّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال. ومن احتجّ - في كون الوجود زائداً في الاعيان - بأنّ 12 الماهية ان لم ينضمّ اليها من العلة أمر، فهي على العدم، أخطأ. فأنّه يفرض ماهية، ثمّ يضمّ اليها وجوداً؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على انّ الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد في أنّه هل أفاده الفاعل 15 شيئاً آخر أو هو كما كان؛

(٦٠) واعلم أنّ اتباع المشائين قالوا: أنا نعقل الانسان دون الوجود ولا

1 فتعين THEI : فيتعين MRF || 2 فيوجد : فيؤخذ TH || 4 الوجود ER : T-I -

10 مفتقر : وفي أكثر النسخ «يفتقر» TaMaFa || 13 هذه HR : T-I - || 14 في TMF :

- HERI || 15 أو : ام I

نقله دون نسبة الحيوانية . والعجب أن نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها
 ألا كونها موجودة فيه أما في الذهن أو في العين . فوضعوا في نسبة الحيوانية
 الى الانسانية وجودين : أحدهما للحيوانية التي فيه ، والثاني لما يلزم من
 وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء . ثم أن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم
 في الالهيات على الوجود . والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء ، كما يقال :
 الشيء موجود في البيت ، وفي السوق ، وفي الذهن ، وفي العين ، وفي الزمان ،
 وفي المكان ؛ فلفظة الوجود مع لفظة « في » في الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق
 بازاء الروابط كما يقال : زيد يوجد كاتباً . وقد يقال على الحقيقة والذات ،
 كما يقال : ذات الشيء وحقيقته ، ووجود الشيء وعينه ونفسه . فتؤخذ اعتبارات
 عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية . هذا ما فهم منه الناس . فان كان عند
 المشائين له معنى آخر ، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون
 من أنه أظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر .

(٦١) واعلم أن الوحدة أيضاً ليست بمعنى زايد في الاعيان على الشيء ،
 والأ كانت الوحدة شيئاً واحداً من الاشياء ، فلها وحدة . وأيضاً يقال « واحد
 وأحاد كثيرة » كما يقال « شيء واشياء كثيرة . » ثم الماهية والوحدة التي
 لها اذا أخذتا شيئين ، فهما اثنان : أحدهما الوحدة ، والآخر الماهية التي هي لها ؛
 فيكون لكل واحد منهما وحدة . فيلزم منه محالات : منها أنا اذا قلنا « هما

١ معناها : مناه T ٢ للحيوانية THI : الحيوانية EMRF ٣ ما T : ما H-I

١٠ الخارجية : وفي أكثر النسخ « الخارجية » TaMaFa وكذا EI ١١ فان : وفي نسخة

« فاذا » TaMaFa ١٢ ليست : + هي I ١٤ كانت : كانت I ١٥ هي : - M

- اثنان» يكون للماهية دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً الى غير النهاية. ومنها ان يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام، فيجتمع صفات مترتبة 3 غير متناهية. واذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقلي، فإن العدد اذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية، فيجب ان يكون العدد كذا.
- (٦٢) وجه آخر: هو ان الأربعة اذا كانت عرضاً قايماً بالانسان مثلاً، فأمّا 6 ان يكون في كلّ واحد من الاشخاص الأربعة تامة، وليس كذا؛ أو في كلّ واحد شيء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير العقل، اذ ليس في كلّ واحد الأربعة ولا شيء منها، فليست على هذا 9 التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر انّ الذهن اذا جمع واحداً في الشرق الى آخر في الغرب، فيلاحظ الاثنيتية. واذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم 12 ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً
- في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.
- (٦٣) واعلم انّ الامكان للمشيء متقدّم على وجوده في العقل، فإنّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ توجد. ولا يصحّ ان يقال أنّها توجد، ثمّ تصير ممكنة. 15 والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضي للماهية ويوصف به الماهية، فليس الامكان شيئاً قايماً بنفسه. وليس بواجب الوجود، اذ لو

1 للماهية : الماهية E || 3 كان : كانت R || 6 الاربعية MRFI : الاربعية TE اربعية H ||
 8 ولا : وليس M || 9 فطاهر : وظاهر TH || 10 فيلاحظ : فلاحظ M || منهم : منه E ||
 11 بالاجتماع : الاجتماع E || 12 ومئات TMR : مئات HEFI || وعشرات TMR : عشرات
 HEFI || ونحوهما : وفي بعض النسخ « ونحوها » TaMaFa وكذا E || 15 بمفهوم TI :
 لمفهوم H—F || 16 الامكان E : —I—T (اى الامكان Tu)

- وجب وجوده بذاته ، لقام بنفسه ؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع . فيكون
ممكناً اذن ، فامكانه يعقل قبل وجوده . فأنه ما لم يمكن أولاً ، لا يوجد .
3 فليس امكانه هو ، ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية ،
فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة . وكذا الوجوب ، فان
الوجوب صفة للوجود . فاذا زاد عليه ولم يقم بنفسه ، فهو ممكن ؛ فله وجوب
وامكان ، فذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية . ووجوب الشيء 6
يكون قبله ، فلا يكون هو ، اذ « يجب ثم يوجد » ولا « يوجد ثم يجب . »
ثم للوجود وجوب ، وللوجوب وجود . وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار
الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية ، وهي ممتنعة لما سبق . 9
(٦٤) واعلم انّ لونيّة السواد ليست لونيّةً وشيئاً آخر في الاعيان ،
فانّ جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً . فلو كان للونيّة وجود ولخصوص السواد
وجود آخر ، جاز لحوق أي خصوصيّة اتفقت بها ، اذ ليس واحد من الخصوصيّات 12
بعينه شرطاً للونيّة . والاّ لما أمكنت مع ما يضادّها أو يخالفها ، فيجوز تعاقب
اقتران الخصوصيّات بها . وأيضاً اللونيّة ان كان لها وجود مستقلّ ، فهي هيئة :
أما ان تكون هيئة في السواد ، فيوجد السواد قبلها لا بها ؛ أو في محلّه ، 15

3 فليس : وليس E || 4 لاجتماع : الاجتماع I || 6 فذهب TF : وذهب H-I ||
اعداد : عدد H || الشيء : شيء H || 7 ولا : لا MF || 8 من تكرار : وفي اكثر النسخ
« من تكرّر » TaMaFa وكذا EI || 9 لا سبق : وفي بعض النسخ « كما سبق »
TaMaFa (Ta-) || 10 ليست ... آخر : وفي بعض النسخ « ليست بشيء آخر » TaMaFa ||
11 فلو : ولو HEI || 13 لا TER : ما HMF || 15 ان تكون : وفي بعض النسخ
« ان توجد » TaMaFa || فيوجد السواد : M -

فالسواد عرضان- لون وفصله- لا واحد.

(٦٥) والاضافات أيضًا اعتبارات عقلية، فإن الأخوة مثلًا ان كانت هيئة

3 في شخص، فلها اضافة الى شخص آخر وضافة الى محلها. فاحدى الاضافتين غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فُرِصَتْ موجودة ذات واحدة، وازافتها الى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتعيّن ان يكون 6 كلّ واحدة من الاضافتين موجودًا آخر. ثمّ الاضافة التى لها الى المحلّ يعود هذا الكلام اليها، ويتسلسل على الوجه الممتنع. فاذن هذه كلّها ملاحظات عقلية.

9 (٦٦) والعدميات- كالسكون- أيضًا أمر عقليّ، فإنّ السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الاعميان ولكنه في الذهن معقول، والامكان أيضًا أمر عقليّ، فيلزم ان يكون 12 الاعدام المقابلة كلّها أمورًا عقلية.

(٦٧) واعلم انّ الجوهرية أيضًا ليست في الاعميان أمرًا زائدًا على الجسميّة، بل جعل الشئ جسمًا بعينه هو جعله جوهرًا، اذ الجوهرية عندنا ليست 15 ألا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى في قوامه عن المحلّ. والمشأؤون عرفوه بأنّه الموجود لا فى موضوع. فنفى الموضوع سلبيّ والموجوديّة عرضيّة.

2 ايضا : M - مثلا ان كانت : ان كانت مثلا TM || 3 فاحدى : واحدى ER ||
 4-5 موجودة ذات واحدة HERI : ذاتا واحدة TF ذات واحدة M || 6 واحدة : واحد
 R ، I - 9 اذا : ان Tt || 10 انتفاء : عدم F || فيه الحركة H : فيه T-I وفى بعض النسخ
 > فيه الحركة < TaMaFa || محقق : يتحقق E || 11 أمر H : - T-I || 14 اذ : و ERI ||
 15 الا : + عند E

فاذا قال الذابّ عنهم : انّ الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه واثباته على المنازع . ثمّ اذا كانت أمراً آخر موجوداً فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع، فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية،³ فيتسلسل الى غير النهاية.

(٦٨) فاذن الصفات كلّها تنقسم الى قسمين : صفة عينية ولها صورة فى العقل ، كالسواد والبياض والحركة ؛ وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى الذهن ، وليس لها فى غير الذهن وجود . فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان ، مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها ممّا ذكرنا . واذا كان للشيء وجود فى خارج الذهن ، فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه . وأمّا الذى فى الذهن فحسب ، فليس له فى خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنيّ . والمحمولات - من حيث أنّها محمولات - ذهنية ، والسواد عينيّ . والأسوديّة لما كانت عبارة عن شيء ما¹² قام به السواد ، لم يدخل فيه الجسميّة والجوهرية ؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم ، ل قيل عليه أنّه أسود ، فاذا كان شيء ما له مدخل فى الأسوديّة ، فلا يكون الاّ أمراً عقلياً فحسب ، وان كان السواد له وجود فى الاعيان . وأمّا¹⁵ الصفات العقلية اذا اشتق منها وصارت محمولات - كقولنا « كلّ جيم هو ممكن » -

١ فيصعب T : يصعب H-I || ٢ الجوهرية TMFIr : الجوهر HERI || ٣ ما : + فرضته E || ٤ الذهني : الذهن T || ٥ فيه TMRf (اى فى ذلك الشيء Tu) : فيها HEI || السواد يقوم : للسواد تقوم M وفى اكثر النسخ < (السواد) تقومه > TaMaFa وكذا E || ٦ فاذا : فان Tt || شيء ما : وهو أمر اعتبارى عقلى Tu || ٧-١٥ فلا يكون : اى الاسودية Tu || ١٦ اشتق : سبق I || وصارت : فصارت R || محمولات : محبولة T || كقولنا كل جيم MF (كل جسم T) : وفى بعض (اكثر Ma) النسخ < كقولنا جيم > وكذا H-I

فالممكنية والامكان كلاهما عقليّان فحسب بخلاف الأسودية . فانها وان كانت
محمولا عقليا ، فالسواد عيني ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر . واذا قلنا « ج
3 هو ممتنع في الاعيان » ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان ، بل هو امر
عقليّ نضّمه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى ، وكذا نحوه . وفي مثل
هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الأعيان .
6 واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل - كالامكان واللونية والجوهرية -
محمولات عقلية ، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية . وليس اذا كان الشيء
محمولا ذهنيا - كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا - كان لنا ان نلحقه في
9 العقل بأية ماهية اتفقت ونصدق ، بل لما يصلح له بخصوصه . وكذا الوجود
وساير الاعتبارات .

(٦٩) فصل > في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض . <

12 قال اتباع المشايين : العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ، وهو صحيح ،
فان العرضية أيضا من الصفات العقلية . وعلل بعضهم بأن الانسان قد يعقل
شيئا ويشك في عرضيته . ولم يحكموا في الجوهرية هكذا . ولم يتفكروا
15 بأن الانسان اذا شك في عرضية شيء ، يكون قد شك في جوهريته .

2 محمولا عقليا : محمولة عقلية R || فالسواد : T والسواد T وهو المشتق منه Tu || 3 هو :
R - || ليس معناه ان (+ له R) ... في الاعيان TMRF : وفي اكثر النسخ > ليس
(+ ان FaI) له امتناعا حاصل في الاعيان « TaFa (Ma -) وكذا I ليس ان له
امتناع حاصل (I) H ... ليس انه له امتناعا حاصل (I) E ... 4 وفي : ففي HEI ||
5 هذه الاشياء : وهي الاعتبارات العقلية Tu || 7 للماهيات HRFI : الماهيات TEM ||
الشيء : + مثلا I || 9 بأية TMF : بأي HRI أي E || بخصوصه THEI : بخصوصه
MF لخصوصية R || 12 العرضية : والعرضية I || 13 بأن : أن E || 14 في الجوهرية TM :
في الجوهر HRFI ان الجوهر E || 15 بأن TMRF : ان HEI || عرضية : عرضيته E

وكون السواد كَيْفِيَّةً أَيْضًا عَرْضِيٌّ لَهُ ، وهو اعتبار عقليّ . وما يقال أنّه « نعقل اللون ثمّ نعقل السواد » تحكّم ، بل لقايل أن يقول « نعقل أولًا أنّ هذا سواد ، ثمّ نحكم عليه أنّه لون وأنّه كَيْفِيَّةٌ . » ونحن لا نحتاج الى هذا : أنما هو ³ قول جدليّ ، وعمدة الكلام ما سبق .

II.

6

حكومة أخرى

> فى بيان أنّ المشّائين أوجبوا أنّ لا يُعرَف
شئ من الأشياء <

(٧٠) وهى أنّ المشّائين أوجبوا ان لا يُعرَف شئ من الأشياء اذ الجواهر ⁹ لها فصول مجهولة . والجوهرية عرّفوها بأمر سلبىّ ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم . والعرض - كالسواد مثلاً - عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر . فجمع البصر عَرْضِيٌّ . واللونية عرفت حالها . فالاجسام والاعراض غير متصورة ¹² أصلاً . وكان الوجود أظهر الأشياء لهم ، وقد عرفت حاله . ثمّ ان فرض التصوّر باللوازم ، فللوازم أَيْضًا خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام اليها . وهو غير جايِز ، اذ يلزم منه ان لا يُعرَف فى الوجود شئ ما . والحقّ أنّ السواد شئ واحد ¹⁵ بسيط ، وقد عُقل وليس له جزء آخر مجهول ، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو ، ومن شاهده استغنى عن التعريف ، وصورته فى العقل كصورته فى

1 ايضا : M 2 تحكّم : ثمّ نحكم E 4 الكلام : + فيه T 9 وهى : مى M
وفى نسخة « وهى » Ma (- TaFa) 10 مجهولة : اى عندهم Tu 12 حالها : من
انها امر اعتبارى ذهنى لا وجود لها فى الابعان Tu 13 لهم : عندهم R 14 فللوازم :
وللوازم لها R 15 اذ : و M

الحسّ. فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرَف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع 3 في موضع ما.

(٧١) واعلم انّ المقولات التي حرّروها، كلّها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها. وبعضها المشتقّ منه، اى البسيط الذي منه أخذ المحمول 6 بخصوصه أيضاً صفة عقلية - كالمضاف والاعداد بخصوصها - كما سبق، وكلّ ما يدخل فيه الاضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية؛ أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي - كالرايحة مثلاً والسواد - فإنّ كونهما كيفية أمر 9 عقليّ معناه أنّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وان كانا في أنفسهما صفتين محققتين في الاعيان. ولو كان كون الشيء عرضاً أو كيفيةً ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

III.

12

حكومة أخرى

< فى ابطال الهيولى والصورة >

(٧٢) قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجد في الجسم قابلٌ لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة وافتراقها في المقادير، 15

3 فى موضع ما: وفى نسخة « فى موضوع ما » TaMaFa وكذا HaR || 4 حرروها: وفى بعض النسخ « جردوها » (وكذا Ha) وفى بعضها « جزؤوها » (وكذا R و Ha اي قسموها الى العشرة TaMaFa || 5 وبعضها: وبعض R || البسيط: البسيطة E || منه: R - || 6 بخصوصه: لخصوصه ERF || بخصوصها THMI: لخصوصها EF لخصوصيتها R || 8 المقولات: المقولات E || 9 انفسها THMF: نفسيهما ERI || صفتين محققتين: صفتان محققتان HE || 10 عرضاً: عرضاً R ونحوهما: او نحوها R

ولأنّ جسمًا واحدًا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتصل بالآخر، وهو الذى يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله 3 الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدعى أنّ الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

(٧٣) وقول القايل أنّها أعراض- لتبدّل الطول والعرض والعمق على شعبة 6 مثلاً- ليس إلّا دعوى؛ ان جعل هذا المقدار- ذاهباً في بعض الجهات- عرضاً، فلا يلزم منه أنّ المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض. فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينبسط في العرض ينتقص من 9 طوله؛ فيتصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرقة، ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البديل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلّا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ 12 بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

وقولهم «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح، إذا عني به الاتصال بين الجسمين؛ وان عني بالاتصال المقدار، فمنع أنّ المقدار لا يقبل الانفصال. 15 واستعمال الاتصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك في اللفظ، فيوهم

3 يقابله : يقابل M || 5 الثلاثة : التثنت M || 7 عرضاً : وفي أكثر النسخ « عرض » بالرفع وفيه نظر TaMaFa عرض E || 8 عرضي للجسم : عرض للجسم T عرضي الجسم Tt || 9- في الطول : بالطول EI || 9 ينتقص TERF : ينتقص HMI || ينتقص H || من : 10 في البد : بالمد R || متفرقة TERF : متفرقة HMI || 12 عرض : عرضي T || 14 وقولهم T : وقوله H-I || 15 فمنع : فيمنع HF

انّ المراد منه الاتّصال الذى يبطله الانفصال .

- (٧٤) وقول القايل « انّ الاجسام تشاركت في الجسميّة واختلقت في المقدار فيكون خارجًا عنها » كلام فاسد، فانّ الجسم المطلق بأزاء المقدار المطلق، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ . وما هو الاّ كمن يقول : المقادير الخاصّة في الصغر والكبر مختلفة وتشاركت في أنّها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس الاّ لشيء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار . وهو فاسد، فانّ المقدار اذا زاد على المقدار، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار، اذ لا تفاوت في المقادير الاّ بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقادير ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص . وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحرّ الأشدّ والأضعف . ولا أعنى بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ الاّ شدّته في القدرة والممانعة وغير ذلك . وليس شدّة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة - اذ الظلمة عدميّة - ولا أجزاء مظلمة - فانّ كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على أملس كالمرآة من نير، - بل تماهيّة وكمال له في الماهيّة . ففي الطول أيضًا هكذا، فانّ هذا الطول اذا كان أعظم من ذلك الطول، فانه أتمّ في طوليّته ومقداريّته، والزيادة أيضًا طول . فان لم نسّم هذا « شدّة في الطول » - بسبب ان ههنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة

2 ان : - I || تشاركت THMR : شاركت EFI || 3 في الصغير والكبير I—THa : في الصغير والكبير HE || مختلفة : مختلف T || وتشاركت : وشاركت EI || 4 - 5 بالصغر والكبير I—THa : بالصغير والكبير HE || 6 لشيء : بشيء TF || الكبير على الصغير HRFI : الصغير على الكبير THaMRt (حتى ... غير المقدار : - E) || 10 اعنى TMRF : معنى HEI || 11 في القدرة والممانعة THa : في الممانعة والقدرة HEI والقدرة على الممانعة R و (في M) القدرة في الممانعة MF || 12 طوليته ومقداريته : طولية مقداريته E

- والزائد بخلاف الأتمّ بياضاً، فإنه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين - كالأشدّ بياضاً، فيجعل الجامع « الأتمّية » دون الأشدّية، ولا مشاحّة في الاسامي.
- 3 فحاصل الكلام هو انّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وانّ الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسميّة وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.
- 6 (٧٥) وأما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقيّ اذ ليس الا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها. وأما ما قيل في القمقة الصياحة « انّ النار لا تداخلها » فذلك صحيح؛ وأما الشقّ فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فاذا اشتدّت، مالت جوانبها الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء - كما بين في الكتب - ممتنع؛ فبميلها الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمقة لا بحصول 12 مقدار اكبر.
- وأما ما يقال « أنّه يمتصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء » غير مسلم. فانّ بعد المصّ لا يمكن 15

1 كالأشد : كالأشدية T || 2 فيجعل : فيحصل F || في الاسامي TMF : في الاسم HERI ||
 4 تشاركت : شاركت E || في المقدار المطلق : في المقادير المطلقة R || 5 تشاركت : شاركت E || 6 المقادير المتفاوتة : المقادير T-I وفي نسخة « المتفاوتة » TaMaFa وكذا Ha || 7 فلا نسلمهما (يشلها T) بالمعنى الحقيقي اذ (T (MuFu) : - H-I ||
 8 بتبديد : تبديل R || 9 تداخلها : تدخلها F || كما THa-F : لما HEI || 10 للأجزاء : الاجزاء M || 11 بين : تبين T || 12 فميلها : فيلها T || 14 فدخلها : فداخلها R ||
 15 فيتكاثف : فتكاثف H || فانّ : يحتل « فاته »

- الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء ، بل يخرج به دخول الماء ويبقى له منفذٌ ما ؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ . ومثل هذه الاشياء يعسر علينا ضبطه 3
- بالمشاهدة ؛ ونحسّ أنّه لو كان التخلخل متصوّرًا - كما يقولون - بزيادة المقدار ، لزم منه تداخل الاجسام . فانّ المقادير اذا ازدادت والعالم قبله كلّها ملأ ، 6
- ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف ، فيلزم التداخل بالضرورة ؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائيةّ أظهر . ثمّ القممّة الصياحة التى عليها اعتمادهم ، اذا فرضت ممثلةً ، أيزيد المقدار 9
- فيها ثمّ تنشقّ ؟ أو تنشقّ ثم يزداد المقدار ؟ فان كان ينشقّ القممّة ثمّ يزداد المقدار ، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّوه به ؛ وكذا ان كانا معًا ، فانّ الشقّ يكون سببه شيئًا آخر متقدّمًا عليه . وان زاد المقدار أوّلًا ، فيلزم منه التداخل . 12
- وان قيل أنّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات ، فكذا نقول فى ميل الأجزاء الى التفريق ، فلا يلزم ما قالوا . فاذن ليس التخلخل الا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلّل جسم لطيف كالهواء ، حتّى اذا مالت الأجزاء الى الافتراق ومنعها مانعٌ ، 15
- دفعته ان كان لها قوّة . ويحسّ هذا التبيد فى المتخلخلات كالماء وغيره من

2 منفذ ما TMFI : منفذ HER || يمكننا : يمكن R || 3 يعسر : يصعب HEI
 5 ازدادت TMRF : زادت HEI || قبله THaMF (اى قبل ازدياد المقادير Tu) : وفى نسخة « قبلها » اى قبل المقادير الزائدة TaMaFa وكذا HERI || كله : كلها E ||
 7 فيلزم : فلزم I || 8 أريد : يزيد ER || 9 تنشق (فى الموضعين) : تنشق EI || ينشق : يشق EI || 12 وان : فان E || يتقدم : متقدم TR || زيادة : بزيادة R || 13 أجزاء الحرارة HEMRtF : الاجزاء للحرارة TR أجزاء للحرارة I || 15 كان : كانت TF

- المابعات، اذا تسخّنت. ولو ضمّنا أجزاءها، لأنضمّت ورجعت الى المقدار الأول. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادّة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّها، 3 كما التزم به المشاؤون. وهذا رأى الأقدمين والأولين من الحكماء.
- (٧٦) وما يقال « أنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه » ليس بكلام مستقيم. فأنّا اذا قلنا أنّ الجسم متقدّر، لا يلزم ان يكون 6 المقدار زائداً عليه. والحقايق لا تبني على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجوّزات. فربّما يأخذ الانسان في ذهنه شيئاً مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشيء إلا نفس المقدار. 9 واذا أطلق في العرف مثل قولهم « بعد بعيد » لا يدلّ على أنّ البعدية في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال « جسم جسيم ». ويجوز ان يقال « أنّ الجسم ممتدّ » بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله الى 12 أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.
- فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوّزات ومن ظنّهم أنّ الامتياز بالكمال والنقص - كما بين الخطّ الطويل 15

1 ضمنا : ضمت Tt 2 تزداد : تزيد F 3 مقادير : مقدار I بمقدار E 4 الاقدمين والاولين TMF : الاولين والاقدمين R الاولين الاقدمين HEI 5 الحكماء : + المعارفين المحصلين R لا الآخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين Tu 6 أو : و MF 7 تبني THM : تبني ERFI 8 الاطلاقات : الاطلاق E 7-8 من التجوّزات : تجوّزات H 9 مقدار : المقدار T 10 بعد : بعدية F البعدية : وفي نسخة « البعدية » (البعدية Ta) TaMaFa 12 ان له امتداداً خاصاً : انه له امتداد خاص E 13 المقدار : + له E 15 متعيّنة : مينة T

والقصير - بشيء زائد على المقدار، وذلك غير مستقيم.

IV.

حكومة

3

> في أنّ هيولى العالم العنصرى

هو المقدار القايم بنفسه <

- 6 (٧٧) فاذا تبين لك من الفصل السابق أنّ الجسم ليس إلا نفس المقدار القايم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذى سمّوه الهيولى. وليس في نفسه شيئاً متخصصاً عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع الى أنّه موجودٌ ماٌ وجوهريّته سلب الموضوع عنه. 9 وقولنا «موجود ما» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التى قرّناها، هذا المقدار - الذى هو الجسم - جوهرية اعتبار 12 عقليّ. فاذا أضيف بالنسبة الى الهيئات المتبدّلة عليه والانواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب.

V.

حكومة أخرى

15

> فى مباحث تتعلّق بالهيولى والصورة <

- (٧٨) وهؤلاء يبنوا أنّ الذى وضعوه موجوداً وسمّوه «هيولى» لا يتصوّر وجوده دون الصور، ولا الصور دونّه. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلا 18

6 نفس THaERF : HMI - 8 سموه : اى الشاؤون Tu || 10 هيولى : الهيولى R || 11 قرّناها : اى من رأى الاقدمين Tu || 12 منها HERI : منه TMF (اى من الجسم Tu) او «منها» اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ TaMaFa || 17 وهؤلاء : اى الشاؤون Tu || 18 وجوده : وجودها H || دون الصور : دون الصورة TI || ولا الصور : ولا للصورة T ولا الصورة I || حكموا TMRF : يحكمون HEI || للصورة مدخلا : الصورة مدخل H

- في وجود الهبولى ؛ وكثيراً ما يعولون في كون الصورة علّةً ما للهبولى بناءً على عدم تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بميتين ، فأنّه يجوز ان يكون للشئ لازم لا يكون دونه ، ولا يلزم ان يكون ذلك علّةً . 3
- ثمّ منهم من يبيّن أنّ الهبولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة ، لأنّها حينئذٍ أمّا أن تكون منقسمة - فيلزم جسميّتها فلا تكون مجردة - أو غير منقسمة - فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام . - وهذا غير مستقيم . فأنّها اذا كانت غير منقسمة ، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها ، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار .
- (٧٩) ومن جملة حججهم : أنّ الهبولى ان فرضت مجردة ، ثمّ حصل فيها 9 الصورة ، أمّا أن تحصل في جميع الأمكنة ، أو لا في مكان - وهما ظاهراً البطلان - أو في مكان مخصّص ، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب .
- فلقائل أن يقول لهم : امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة 12 التجرد ، وغاية ما يلزم من هذه الحجّة أنّ العالم اذا حصل وبقيت هبولى مجردة ، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان ، واستحالة الشئ لغيره لا يدلّ على استحالة في نفسه . وهذه وأمثالها لزمت من اهمال 15 الاعتبار اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره .

1 يعولون HERI : يقولون TMF وفي بعض النسخ « وكثيراً ما يعولون » وهذا هو الاصح والظاهر ان « يقولون » مصحف عن « يعولون » TaMaFa || 1-2 بناء على عدم R : على عدم T-I وفي بعض النسخ « بناء على عدم » TaMaFa || 2 بتين : بشئ T || 4 منهم : اى من المشائين || بين THRF : بين EMI || الصورة : الصور H || 10 ظاهراً MRFI : ظاهر THE || 11 ولا مخصّص : اى للهبولى بـمكان Tu || 12 فلقائل HEI : ولقائل TMRF || 13 العالم : القايم E || هبولى : - E

(٨٠) ويقرب مما سبق من حجّتهم قولهم - في اثبات أنّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة - أنّها ان تجرّدت ، أمّا أن تكون واحدة أو كثيرة .
 3 فالكثرة تستدعى مميّزاً ، وذلك بالصورة . والوحدة ان اتّصفت بها الهيولى ، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً . فإنّ لقایل أن يقول : أنّ الوحدة صفة عقلیّة تلزم من ضرورة عدم انقسامها ، واستحالة انقسامها إنّما
 6 هي لانتفاء شرط القسمة ، وهو المقدار كما سبق ، ولما اثبتنا أن ليس الجسم الّا المقدار فحسب ، استغنيا عن البحث في الهيولى ، الّا أنّ الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو .

9 (٨١) ثم اثبتوا < المشاؤون > صوراً أخرى . فقالوا : الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة أو ممكناً ، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة ، أو يقبل هذه الاشياء بصعوبة . فلا بدّ من صور أخرى تقتضى هذه
 12 الاشياء ويتخصّص بها الجسم . ولقايل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هي كيفيات أمّا في العناصر - فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة - وأمّا في الافلاك ، فهيات أخرى .

15 فان قال « أنّ الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم

2 ان : لو F || تجردت : + عن الصورة I || 3 فالكثرة : والكثرة H || 4 لذاتها : اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها Tu || التكثر : الكثرة T || فان : يحتمل « فانه » 5 ضرورة : H- || 6 اثبتنا HERI : بينا TEM || 7 فحسب : - E || 10 عن THRM : من EFI || مع ان HERI : مع انه TMF || والشكل TER : والتشكل MFI والتشكك II || 11 أو TEMF : وان HR أو ان I || 12 ولقايل TMRF : فلقايل HEI || بأن TMRF : ان HEI || هذه المخصّصات : اى الاولى التى زعمتم انها جواهر Tu || هي IIERI : - TMF || 15 الجوهر : الجواهر R || وما : هذا T

- للجواهر « أجيب بأنّ كون هذه الأمور - التي سَمَّيتموها صوراً - مقومةً للجواهر
ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خالٍ عن أمر
لا يدلّ على تقوّمه بذلك الأمر، اذ من اللوازم أعراض. وان كان تقوّم الجسم 3
بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصّص ان يكون صورةً
وجوهرًا. فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصّصات،
لما وجدت الانواع وغيرها. والطبايع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجودًا من 6
الاجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات. فان كانت مخصّصات
الجسم صوراً وجوهرًا - لأجل انّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص - فمخصّصات
الانواع أولى بأن تكون جواهر. وليس كذا، فيجوز ان يكون المخصّص 9
عرضاً، والعرض يكون من شرايط تحقّق الجواهر، كما انّ المخصّصات في
الانواع أعراض، ولا يتصوّر تحقّق النوع في الاعيان الا مع العوارض.
- (٨٢) والذي يقال « انّ الحقيقة النوعيّة تحصل، ثمّ يتبعها العوارض » كلام 12
ضعيف. فإنّ الطبيعة النوعيّة - كالانسانية مثلاً - ان حصلت أوّلاً ثمّ يتبعها
العوارض، فكان حصولها انسانية مطلقة كليّة، ثمّ تتشخص. وهو محال، اذ
لم تحصل الا متشخصّة، والمطلق لا يقع في الاعيان أصلاً. وان كانت هذه 15
العوارض ليست بشرايط لتحقّق الطبيعة النوعيّة، وليس ما يمتاز به هذا الشخص

1 للجواهر HERI : الجواهر TMF || للجواهر T || 3 تقومه : تقويه HR ||

6 لما T : ما H-I || وجدت : وجد R || 7 ولا : فلا M || 8 وجوها TEMF : أو جوها

R وجواهر III || 9 جواهر : وفي بعض النسخ « جوها » TaMaFa وكذا R ||
يكون : اى قد يكون Tu || 12 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF || 13 الطبيعة : الطبايع

R || ان : اذا M || 14 كلية : ممكنة E || اذ : ان E || 15 متشخصّة TEMI : مشخصة HRF ||

16 بشرايط : شرايط M

لازمًا لحقيقة الانسانية، فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق، كما حصلت
 أولاً ثم لحقتها العوارض دون مميز، اذ هذه العوارض - التي تخصّص بها
 3 أشخاص النوع - ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولو ازمها - ولا اتفقت في
 الكل - فهي اذن من فاعل خارج. فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا
 فرض وجودها دونها - اى دون هذه العوارض - وليس كذا. فصيح من هذا جواز ان
 6 يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّمًا لوجوده بهذا المعنى. ثم ان جاز
 حصول الانسانية مطلقة، ثم يتبعها المميّزات المخصّصات، فهلا جاز حصول
 الجسميّة مطلقة، ثم يتبعها المخصّصات؟ وكلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله
 9 واقع في الانواع.

(٨٣) ثم العجب انّ العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما
 قالوه <المشّائون>، وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا
 12 تعقل الامكان، فانّ تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لأنّهما ان كانا واحداً،
 كان اقتضاؤهما واحداً، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان،
 فهما زايدان على ماهيته، عرضيان له عرضان فيه. والوجود لمّا لم يدخل في
 15 حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخل الامكان والوجوب فضلاً عن تعقلهما.

1 لازم : لازم H || انسانية : انسانيتها HI || 2 لحقتها TMRF : لحقتها HEI || تخصّص
 TER : تخصّص HEM تشخص I || 3 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF || 4 فهي : فهو E ||
 5 فصيح : فصيح R || 8 به : له T - R || 11 قالوه T : قالوا H-I || سياق HERI :
 قياس TMF || مذهبهم : اى لانه موجود فى الموضوع ، ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو
 عرض ، وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا
 فى الذهن Tu || 13 كذا : كذلك T || 14 فهما TEM : وهما HERI || على ماهيته : اى ماهية
 العقل لاستحالة ان يكون نفسه Tu || عرضيان : عرضيات F || عرضان : وعرضان M || فيه : فيها
 H فى الوجود F فى الوجود فتعقل الامكان عرض Tu || 15-1 تمقلهما (فى الموضوعين) : تمقلهما T

فإذا كان تعقلهما عرضاً، وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسماني، فصَحَّ أنَّ الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّة أو الاشتراط، وليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء. ثمَّ 3 الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرايط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؟ فصَحَّ أنَّ من مخصّصات الجواهر الاعراض، والتخصّص 6 بها شرط وجود الحقايق النوعية.

(٨٤) والعجب أنّهم جوزوا ان يكون الحرارة مبطلّة للصورت المائية وعدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز ان يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجواهر 9 وعلة، فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة أو شرطاً لوجوده؟ وهل كان مقوم الوجود إلا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بأنّ المستدعي للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيتها. فمثل هذه 12 الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معانٍ مختلفة - كلفظة الصورة وغيرها - وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء.

15

(٨٥) ومنهم من احتجَّ بأنّ في الماء والنار ونحوهما أموراً تغيّر جواباً

1 ذينك : اى التقلين Tu || 1-2 جوهر ... جسماني : جوهر جسماني وجوهر آخر مفارق غير جسماني R || 3 مدخل ما : مدخل T || 4 لاجل المزاج : للمزاج R || 5 ويمتاز : فيمتاز Tt || 6 من : - R || والتخصّص HEI : والتخصّص TMF فالتخصّص R || 8 انهم : اى الشاؤون Tu || شرطاً THMF : شرط ERI || فإذا TMF : و HERI || لوجود الجوهر TMRF : للجوهر HEI || 10 لوجوده Rti : T-F || 12 وهي : فهي T || 13 كلفظة TEMF : كلفظ HRI || 14 وبعضه : وبعض HE || عن : على ER || 16 ومنهم : اى من المشايين Tu

« ما هو؟ » فتكون صوراً ، فإن الاعراض لا تتغير جواب « ما هو؟ » وهو كلام غير متين . فإن الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ، ما حصل فيه الا هيئات وأعراض ، ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه « ما هو؟ » بل يقال انه كرسي . والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر ، وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دماً . واذا سئل عن اشخاصه انها « ما هي؟ » لا يجاب بانها عناصر أو نحو ذلك ، بل بانها دم . وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه « ما هو؟ » لا يجاب بانه طين أو حجارة ، بل بانه بيت . فالاعراض مغيرة لجواب « ما هو؟ » والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات .
9 والأسمى والبساط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ » ببعض الاجزاء . والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ »

12 (٨٦) ومن حججهم : ان هذه الصور جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر . وهذا فيه غلط ، فإن جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما ، لا يلزم ان يكون جوهرًا . فالكرسي يحمل عليه بجهة ما انه جوهر ، والهيئات التي بها الكرسي جزء الكرسي ، ولا يلزم ان تكون جوهرًا ، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرًا . فإن نفس كونه جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا ، ان كان له جزء .

2 متين : مبین Tt اتخذ : اخذ EI 3 يقال : + له T عن انه : من انه T
4 محفوظة TERF : محفوظ HMI 11 يتغير فيها TMFIR : يغير بها HE تغيرها RI
12 ومن حججهم : اي حجج الشائين على جوهرية الصورة Tu الصور : الصورة TI
13 جزء : جزئها H 14 والهيئات : والهيئة T 15 الذي هو : هو الذي H الذي R
16 الوجوه TMRF : جهاته HEI جوهر : جواهر EI

والماء والهواء من الذى سُلّم أنّها جواهر محضة، بل من حيث جسيّتها جواهر،
وخصوص المائيّة والهوائيّة بالاعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجواهر.
(٨٧) ثمّ قولهم « الصورة مقوِّمة للجوهر، فتكون جوهرًا، وجوهريّة 3
الصورة كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحلّ عنها،
وعدم استغناء المحلّ عنها هو أنّها مقوِّمة للمحلّ، » فقولنا « الصورة مقوِّمة
للجوهر، فتكون جوهرًا » كأنّا قلنا « الصورة مقوِّمة للجوهر، فتكون مقوِّمة 6
للجوهر. » فثبت بما ذكرنا أنّ الاعراض يجوز ان تقوم الجوهر؛ والصورة لا
نعنى بها إلّا كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة - كانت جوهرية أو عرضيّة - فى هذا
الكتاب. وليس فى العناصر شىء سوى الجسيّة والبيّثات لا غير. وإذا اندفعت 9
الصور التى اثبتوها وقالوا أنّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتدّ
وتضعف.

(٨٨) واعلم أنّ من قال « أنّ الحرارة اذا اشتدّت، فتغيّرها فى نفسها 12
ليس بعارض، فيكون بفصل » أخطأ. فإنّ الحرارة ما تغيّرت، بل محلّها
بأشخاصها. وأمّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فإنّ جواب « ما هو؟ »
لا يتغيّر فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكماليّة والنقص. والماهية 15
العقليّة تعمّ ذوات أشخاصها التامة والناقصة، على أنّ من التغيّر ما يؤدّى الى
تبدّل الماهية. وكلام المشائين فى الأشدّ والأضعف مبنئ على التحكّم،

١ من الذى : ليس من الذى R || انها HERI : كونها TMF || بل : + هو R ||
٢ وخصوص : وخصوصية Tl || الصورة TR : الصور H-I || كونها : لكونها T || للجوهر :
+ وهو تكرار T (= Tu) || بما TMRF : مما HEI || 9 الجسيّة : الجسم M || 10 الصور
TMFI : الصورة HER || 12 واعلم ان من HERI : واما من TMF || 13 ليس TEMF :
وليس H فليس RI || بعارض : لعارض T || 15 هو الكمالية : وهو الكمالية HR

- فإنّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة. ثمّ الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ أنّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد ان لا يطلق فى العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لا ينكر أنّه أتمّ منه. وقواهم أنّه لا يقال أنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك - ونحوها - كلّ بناء على التجوّزات العرفيّة.
- 6 فإذا منعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، يتبيّن وهن الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، وأنّ ليس فيها إلّا ما يحسّ. والمشّاؤون اثبتوا فى الاشياء المتشخّصة أُموراً لا تُحسّ ولا تُعقل
- 9 بخصوصها، حتّى يصير الحقايق - بعد ان علّمت - مجهولة. والحقّ مع الأقدمين فى هذه المسئلة.

(٨٩) قاعدة < فى ابطال الجوهر الفرد. > ومن الغلط الواقع بسبب

- 12 أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القايل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناءً على أنّه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، ومساواة
- 15 الجزء لكّله محال. ولم يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

1 فان: يحتمل «فانه» || الحيوان: الحيوانية R || 2 حساس: حساسة R || 3 ان لا: انه لا R || 4
5 ونحوها: ونحو R || كله: كلها Tl || 6 وطولبوا: وطلبوا EI || بلمية: وفى نسخة
« بلمة » TaMaFa || دعاويهم: وفى نسخة « دعاوهم » TaMaFa وكذا R || يتبين:
تبين T || وهن الكلام: وهن هذا الكلام I وفى نسخة « فاذا منعوا وطولبوا بلمية دعاويهم
رجعوا من هذا الكلام » TaMaFa وكذا R || 12 القايل: وهم قوم من القدماء وجمهور
المتكلمين فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد Tu || لا ينقسم: لا يتناهى
R || 14 متساويين: متساويان H || فى المقدار: - EI || 15 لكّله TMF: لكل HE الكل RI

وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئا أو يتفاوت . ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة ؛ فإن الألوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية ، وهى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد 3 الألوف ، ولا يخل ذلك بكونهما غير متناهيين . واستحالة الجزء الذى لا يتجزى فى العقل والوهم للجسم ظاهر ؛ فإن هذا الجزء ان كان فى الجهات ، فما منه الى جهة غير ما منه الى الأخرى ، فينقسم . وأيضا لو كان للجسم 6 جزء لا يتجزى ، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين ، لما لم يتصور ان يماس كل كليهما - اذ لا يكون حينئذ لا يتجزى ، - ولا مقتصرا على مماسة أحدهما - فإنه على الملتقى ، - فلا بد من التقاء شيء من كل واحد ؛ 9 فانقسمت الثلاثة . وأيضا الواحد بين الاثنين ان حجب ، لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر ، فانقسم ؛ أو لم يحجب ، فوجوده وعدمه سواء ، فلم يبق فى العالم حجم ، وهو محال . واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى ، فلا 12 يتصور لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة ، فإنها واقعة فى المسافة ، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة .

(٩٠) قاعدة > فى ابطال الخلاء . < واذا علمت ان الجسم ليس فيه 15

ما يزيد على المقدار ، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا ، اذ العدم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار فى جميع الاقطار . فإن ما يتسع لجسم

1 انه TMRF : انها HEI 2 لا سيما TMRF : سيما HEI 3 ممكنة : ممكن H

6 الاخرى : اخرى I 7 لما لم : ما لم M 8 ولا مقتصرا : اى ولا ان يماس مقتصرا Tu

10 الاثنين : اثنين T 11 فانقسم : - R 12 واذا : فاذا ER 13 لكل ما TMFI : لكل

ما HE لكل واحد ما R 15 ان الجسم : - H 17 اجسام : الاجسام T يتسع TMRF :

يسع HEI : لجسم : الجسم H

يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود
بالإشارة، فيكون جسمًا. ثم إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعدًا
واحدًا وتتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا
3 يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI.

حكومة

6

< فيما أُستدلّ به على بقاء النفس >

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل
9 « أن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوّة أن تنعدم وفعل أن تبقى... لأنها
موجودة بالفعل - وهي وحدانيّة. » فأورد عليهم أن المفارقات حكمتهم بكونها
ممكنة مع أنها بالفعل موجودة، ويمكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوّة
12 أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأن معنى الامكان في المفارقات هو أنها متوقّفة على عللها،
حتى لو فرض عدم العلة انعدمت، لا أن لها قوّة العدم في نفسها. وهذا
15 الاعتذار غير مستقيم، فإنّ توقّفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة أنّما
كان تابعًا لامكانها في نفسها؛ فكيف يفسّر الامكان عند توجّه الاشكال بما يتبع
الامكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن في نفسه، وامكانه في نفسه

3 كل الآخر : - الآخر H | 4 اكبر TMRFI (اي ازيد من جهة القدر Tu) : وفي
بعض النسخ « اكثر من احدهما » (وكذا HERT) اي من جهة العدد TaMaFa ||
9 تبقى : لا تبقى E | 10 فاورد : فاورد Tt عليهم : اي المشائين Tu || 13 اجاب :
واجاب T | معنى : - R | 16 لامكانها في نفسها : وهو الامكان الخاص Tu

متقدّم على وجوبه بغيره تقدّمًا عقليًا ، وإنّ العقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ الوجود بذاتها ؟

- (٩٢) ثمّ العجب أنّه قال « إنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها 3 دون المفارقات » وأورد هذا هكذا مطلقًا . وذلك محال ، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلّة . والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب بطلانها ، فلا تنعدم إلّا لانعدام جزء من العلّة . والأصلح له ان كان يذكر - بدل العلّة مطلقًا - العلّة الفيّاضة من المفارقات ، فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة ، ولكنّ انتفاءها إنّما يكون لاتنفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة . 9 وكان ينبغي ان يؤول الامكان بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب ، لا ان يجمد أصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات . وليس هذا موضع التطويل فيه ، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط . 12

- (٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الاشكال قولهم « إنّ الوحدة في واجب الوجود سلبية ، معناه أنّه لا ينقسم ، وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد ، والعدد شيء وجودي وكذا مبدأ . » فلنقابل ان يقول : هذه الوحدة 15 التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضًا واجب الوجود ، فإنّا نقول القيوم واحد ، وثانيه العقل الأوّل وثالثه كذا ، ورابعه كذا . فقد وصفناه بالوحدة التي هي

1 بغيره : T 3 : انه : اي العجيب على ما نقلناه عنه Tu 8 كالعلّة : اي البسيطة
 6 Tu والكائنات : في الكائنات R 8 جملة : جهة R 8 محلّها TMRF : محلّها HEI
 7 له : اي للعجيب Tu 9 علّتها : عللها TI 10 يؤول : على الاصح « يؤول » 15 شيء :
 هو M 8 وكذا : فكذا M 8 فلنقابل HEI : ولنقابل TMRF 17 وثالثه : اي العقل الثانی Tu
 ورابعه : اي العقل الثالث Tu

مبدأ العدد، اذا أخذناه مع اعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

VII.

3

حكومة

> في المثل الافلاطونية <

- 6 (٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون: أن الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فاذا افترق شيء من جزئياتها الى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شيء منها عن المحل. فيقول لهم قائل: أستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتم أن الشيء له وجود في الاعيان
- 12 ووجود في الازهان؟ فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي

٧ مثل افلاطون: وحقيقتها تظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في أين هي في التحقيق العقائقي، لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية، وهذه كاصنام لها، اي اظلال ورشح منها للطاقة تلك وكثافة هذه. فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل؛ وانما سويت بها نظراً الى ان من شأن المثال ان يكون أخفى من المثل، وهي أخفى من الصور الهولانية بالنسبة اليها. ولو نظر الى ان من شأن المثال ان يكون اضعف من المثل - كأمثلة الانواع الجوهرية في الذهن لاني اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وأمثلتها بالذهن - كانت الصور النوعية المنطبقة أمثلة للصور النورية، كما ان الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبقة، وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر، وذلك بالنسبة اليها. ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاحة في الاصطلاحات Tu || ٩ الى المحل: كالصور النوعية المنطبقة Tu || نفسها: في نفسها E

عرض ، جاز ان يكون في العالم العقليّ الماهيّات قائمة بذاتها ، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها ، فإنّها كمال لغيرها ، وليس لها كمال الماهيّات العقلية ، كما أنّ مثل الماهيّات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في 3 الذهن ولا تكون قائمة بذاتها ، لأنّها كمال أو صفة للذهن ، وليس لها من الاستقلال ما للماهيّات الخارجة حتّى تقوم بذاتها . فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء في مثاله . 6

(٩٥) ثم حكتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره ؛ وفي واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية . فيقول لكم القائل : استغناء الوجود عن ماهية ينضاف اليها ان كان 9 نفس الوجود ، فليكن الجميع كذا . وان كان لأمر زايد في واجب لوجود ،

١ بذاتها : لان العقايق النورية الاصلية لها كمالية وتامة في ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير ، لانها ليست كمال الغير فتقوم به Tu (Ir) ٢ بذاتها : لنقصانها من حيث كونها اظلال العقايق النورية Tu (Ir) ٣ لغيرها : وهو الاجسام المنطبعة هي فيها Tu (Ir) ٤ مثل : مثال E ٥ من الجواهر : كالاجسام والنفوس والعقول Tu ٦ حكم الشيء : وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها Tu ٧ في مثاله : وهو الصور الجوهرية الذهنية ، لقيامها بالذهن . وكما انه لم يلزم من ذلك ، كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء . - وهو قيام الصور النورية بذاتها - في مثاله ، وهو الصور المنطبعة ، لقيامها بالاجسام . هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرد . اما اذا كان بالعكس - على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل - قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء - وهو قيام المنطبعة بالغير - في مثاله ، وهو الصور النورية ، لقيامها بالذات . وهذا هو المراد ، وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من المثل ، وفي الشل الافلاطونية بالعكس ؛ لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في المثل Tu ٨ وعلى : و TMRF ٩ الوجود نفسه ERI : نفسه THMF ١٠ عارض له زايد على الماهية TMRF : زايد عرس للماهية HEI ١١ ماهية : ماهيته HI

فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد بين
أنه محال. وليس لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه الى علة إنما كان
3 لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة، فإنه
أنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثر
وعاد الكلام الى ان وجوبه الزايد على الوجود - الذى هو صفة للموجود -
6 ان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في
جميع الموجودات، والآ يكون لعلّة؛ وان كان لنفس الوجود، فلاشكال متوجه.
فيقال: ان استغناءه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي ان يكون
9 كذا. فان قال: ان وجوبه كمالية وجوده وتماهيته وتأكده، وكما ان كون
هذا الشيء أشدّ أسودية من غيره ليس بأمر زايد على الأسودية - بل لكمال
في نفس السواد غير زايد عليه - فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود
12 الممكن لتأكده وتماهيته. فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات
تامة في ذاتها مستغنية عن المحلّ ونقص محجوب اليه كما في الوجود
الواجب وغيره.

15 (٩٦) قاعدة > في جواز صدور البسيط عن المركّب. < يجوز ان يكون
للشيء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع ان يكون لعلّة الشيء جزءان

قواعدكم: قواعدهم EI || بين: تبين R || 2 علة TF: علته I-H || 5 الى ان HERI:
الى TMF || 6 ان كان: وان كان T-، E || ان كان تابعا للموجود: -R || 7 لعلّة:
للعلّة E || لنفس: نفس HE || 13 مستغنية TMRF: مغنية HE معينة مستغنية I || الوجود:
وجود H || 14 وغيره: فليعترف بثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية - اى المثل
الافلاطونية - تامة في ذاتها مستغنية عن المحلّ وللصور العنصرية نقص محجوب اليه من
غير لزوم اشكال Tu || 16 للشيء: اى البسيط Tu || مركبة من اجزاء: كبعض العقول
الصادرة من جملة منها Tu

- معللاً بأنّ الحكم اذا كان وحدانيّاً، أمّا ان ينسب بكليّته الى كلّ واحد، وهو محال، اذا ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلة غير مجموعهما؛ أو ان كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانيّ. والغلط فيه أنّما ينشأ من ظنّه أنّه اذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كلّ واحد جزءاً؛ وذلك بين البطلان. فإنّ جزء العلة للشئ 3 الوحدانيّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلّق بذلك الشئ، بل المجموع له أثر واحد، لا انّ لكلّ واحد فيه أثراً. فليس لكلّ واحد أثر، ولا يلزم حكم كلّ واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحدانيّ. 6 وكما انّ جزء العلة - التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة - لا يستقلّ باقتضاء المعلول، ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنّه اذا حرّك ألف من الناس شيئاً من الانتقال 12 حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك الثقيل جزءاً من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.
- (٩٧) وما يقال انّ الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة 15 قسراً؛ فإنّه ان قبلها، ففرض انّ قوّة ما حرّكته زماناً ومسافةً، وحرّكت

3 ثبت TEMF : يثبت HRI بالآخر : بالأجزاء H 3 أو ليس لكليهما H-Iz :
اذ ليس بكليهما T 4 أو ان TMRF : وان HEI 5 واحد : M - منها : EI 1
6 جزءا : أي من العلة Tu 7 لا اثر له بنفسه TMFI : وفي أكثر النسخ > لا اثر
لها بنفسها > (وكذا HER) فكان الجزء اكتسى التأنيث من الإضافة الى العلة
TaMaFa 8 يلزم : + من H 12 تكون : T - 14 الثقيل THF : الثقل EMRI 15
وما : ولا R 16 افترض Tt-I : فنفرض T 11 ومسافة TI : بمسافة HR مسافة EMF 1
وحرّكت : وحرك H

3 اذا ميل في مثل تلك المسافة، فلا بد وان يكون تحريكه في زمان أقصر. فنفرض - بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه - جسمًا آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوة في مثل مسافته. فلا شك أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوى حركته حركة عديم الميل، وهو محال.

6 فلقابل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف - الذى هو جزء لميل آخر ولا نسبة له الى كلة معتبرة - لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل؟ فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل. 9 والعجب ان هذه الحجة - التى ذكروها - توجب للأفلاك والمحدد ميلًا لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين.

12 (٩٨) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان، فانه ان كان لكل واحد مدخل في وجوده، فكل واحد جزء للعلّة لا علّة تامة. وان لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلّة أحدهما. والأمر العام يجوز ان يكون له علل، كالحرارة 15 مثلاً. فأنها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة. وههنا حكومات في بعض الادراكات والمدرّكات نذكرها لأنها ينتفع بها فيما بعد.

1 مثل : - MR || تلك : ذلك T || وان يكون تحريكه : وان يحركه E (تحريكه، اى تحريك عديم الميل Tu) || 2 عن HERI : من TMF || تحريك T : - I - H || 3 ينقص : نقص I || ميل : - T || بمثل : مثل T || 4 انه : فى انه I || 8 الثقيل TF : الثقل I - H || 9 التى ذكروها HERI : - TMF || 11 ولا ميل TEIMRF : + الا HEI || 12 علتان : اى تامتان مستقلتان بالتأثير Tu || 13 للعلّة : العلّة HF || 15 جسم TMRF : جرم I ، - HE || 16 والمدرّكات : والمدرّكات I

VIII.

حكومة

< فى ابطال جسميّة الشعاع >

3

- (٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، اذ لو كان جسمًا، لكان اذا سدّت الكوة بغتةً، ما كان يغيب. فان قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم. وأيضًا لو كان جسمًا، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولتنقص جرم الشمس اذا فارقها، وما حصل الآ على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة. فانّ جسمًا واحدًا بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة، ولتراكم أضواء سُرج كثيرةٍ حتّى صار غلظًا ذا عمقٍ، وكلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ الى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلتها هي المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء.

12

5 بنته T: - H-I، اى بنته MuFu اى دفعة Tu 7 كان: - E ٥ جرم: نور F ٥
8 على جهات: جهات T 9 على HER: الى TMFIR 10 غلظا TMRF: غليظا HEI ٥
11 بل هو هيئة: اى عرض يحصل فى الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء،
والماء وغيره من الشرايط. والفيض لهذه الهيئة البصرة - اعنى الشعاع وكذا غيره
من المدركات الحسية... وكذا الصور التخيلة - هو العقل المفارق، فان جميعها
انما يحصل فى قوانا من واهب الصور، والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى
معدّات لانفاضة فيض الصور علينا، ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى
توسط هذه الاشياء، بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال
فى النفوس الفلكية Tu 12 وعلتها: وهى المعدّة لما عرفت آنفا، لا الفاعلية لانه
واهب الصور، ولا القابلية لانها الاجرام المستنيرة؛ وهذه الاجرام كالمرايا لها، لكونها
مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها - كما كانت المرايا
مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها - من العقل المفارق ايضا؛ ويلازمان اذ لو كان

- (١٠٠) وظنَّ أنَّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده. قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة، وليس أنَّ الظلمة ساترة، فإنها عدمية على ما بين؛ وليست الالوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر، والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زايد على اللونية.
- 3 فلقابل ان يقول لهم: اذا سلّم لكم انّ الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم ان تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الاشياء أو توقّف الاشياء بعضها على بعض بلزم منه اتحاد الحقائق. ومما يدلّ على انّ الشعاع غير اللون: انّ اللون أما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور أو عن الظهور على جهة خاصة؛ لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء - كما للشمس - ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة - كالشبح - يغيب لونها، والظهور يتحقّق بالضوء. وان أخذ اللون على أنّه ليس بمجرد الظهور بل مع تخصّص،
- 6 فلما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما، فى انّ الظهور لا يزيد فى الاعيان على نفس السواد - كما ذكرنا فى اللونية -
- 9 فليس فى الاعيان إلا السواد والبياض ونحوهما، والظهور محمول عقليّ؛ فلا
- 12
- 15

6 توقف الاشياء، THaMF : توقف HERI || 10 للبصر ERI : - THIMF || 12 يتحقق

TH : متحقق ERI || بمجرد TMRF : مجرد HEI || تخصّص : تخصّص HR

حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمايا، لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضى الارض الا بعد زمان. فظهر ان حصول الاشعة الجسمية ليس بانتقال ولا بانفصال شئ منها - اى من النيرات - ولا فى زمان. واعتبر حصول الاشعة العقلية به فى كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان. وليكن هذا على ذكرك، فانك ستفهم به فى قسم الانوار Tu || هى TMF : - HERI || جسم : جرم I

- يكون ظهور البياض في الاعيان الآ هو، فالأتم بياضاً ينبغي ان يكون أتم ظهوراً، وكذا الأتم سواداً. وليس كذا، فأننا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج أتم بياضاً من العاج، وان العاج³ الذى هو في الشعاع أضوء وأنور من الثلج الذى هو في الظل؛ فدل على ان الأبيضية غير الأنورية، واللون غير النور. وكذا الأتم سواداً اذا وضعناه في الظل والآنقص في الشعاع، كان الآنقص أنور، والأشد سواداً أنقص نوراً.⁶ وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فأننا اذا نقلنا السواد الأتم الى الشعاع والآنقص الى الظل، يصير الأتم أنور مع بقاء أشدته. وأما ان يكون الظهور في الاعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب.⁹ فيتضح ممّا ذكرنا ان الشعاع غير اللون، وان لم يتحقق اللون دونه. وليست هذه المسئلة من مهماتنا؛ ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرنّا.

12

IX.

حكومة

> فى تضعيف ما قيل فى الابصار <

- (١٠١) ظنّ بعض الناس انّ الابصار أنما هو بخروج شعاع من العين¹⁵ يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف يتقل؟ وان كان جسمًا، فان كان يتحرّك بالارادة، كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وان كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك الى جهات مختلفة ولكان¹⁸

6 والاشد : واحد H || 7 باعتبار THEI : لا اعتبار MRF || السواد الاتم TMRF :
الاتم سوادا HEI || 10 فيتضح TH : فينتج ERI فتتفح MF || 15 بعض الناس : ومم
ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب المناظر Tu || 17 قبضه : فيضه M || 18 تحرك : يتحرك T

نفوذه في المايعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكن نفوذه في الخزف أيضًا أولى من الزجاج، لأن مسامه أكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معًا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكن الجرم يتحرك دفعةً الى الافلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

6 (١٠٢) وقال بعض اهل العلم ان الرؤية ائما هو انطباع صورة الشئ، في الرطوبة الجليدية. فوقع عليهم اشكالات: منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية ائما هي بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حذقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية - كما بين في الاجسام - والجبل أيضًا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية، فيجوز ان يحصل فيها. وهذا باطل، فان الجبل 12 وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية - وكذا العين - الا ان مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير 15 على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة - وان كانت أصغر من

3 الكواكب القريبة: القريبة من الكواكب R || 4 الجرم: اى جسم الشعاع || بعض اهل العلم: يضى المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين Tu حتى الرئيس ابي على بن سينا Ir || ان: - R || هو: هي FI || 7 عظمه: عظمته I || 8 هي: هو II || وللصورة: - Rt || 9 العظيم HEI: الكبير TMRI || 10 والجبل: وكذا الجبل R || 12 الى غير النهاية TMRF: الغير المتناهية HEI || 13 اكبر IEMF: اكثر T اكبر IRI || 14 اكبر HERT: اكثر TMRF اكبر I || 16 بعضهم: اى بعض القايلين بالانطباع Tu

- المرئي - على أنّ ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره . وهذا باطل،
فإنّ رؤية المقدار الكبير أنّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال . وبعضهم جوز أن
يكون في مادّة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثل للغير . فأنزهم³
الخصم بأنّ المقدار الذى هو للجبل، اذا انطبع في الجليديّة لا يجتمع
ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ واحد، فأنه لو كان
كذا، ما بقى مشاهدة الترتيب . واذا لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد،⁶
فكلّ ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليديّة . فان
استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصور
مشاهدة عظمه . وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليديّة وقد⁹
استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين .
فلا يرى كما هو ولا يكون في محلّ . ومن أنصف، تفتن بصعوبة انطباع
الشيخ . وهذه قاعدة مهمّة جداً فيما نحن بسبيله .¹²

- (١٠٤) قاعدة > في حقيقة صور المرايا . < اعلم أنّ الصورة ليست
في المرآة، وآلاً ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها .
وأيضاً اذا لمست المرآة بأصبعك وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين¹⁵

4 هو R : I - T || انطبع : انطبعت E || 5 ما يفرض HEMFI : بالفرض T مع ما
يفرض R || 8 الصورة : الصور T || للجبل : - MF || 10 العين : البصر R || 11 فلا يرى : اى
الجبل Tu || ولا يكون : اى المقدار الزايد على الجليدية Tu || فى محل : + واحد
E || بصعوبة THR : لصعوبة MF بصورة E الصعوبة I || 12 بسبيله : على ما سيظهر
فى قسم الانوار Tu || 13 المرايا : والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام - حتى
الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور - يظهر عند مقابلته لشيء الاشباح
والمثل الروحانية للشيء المقابل Tu || اعلم HERI : - THaMF وفى اكثر النسخ
« اعلم ان الصورة » TaMaFa

- صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضًا وبين صورة الوجه مسافة لا يفي بها عمق المرأة، على أن الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، اذ هو المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هي في البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرأة كما ظنّه بعضهم، فأنّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر، فأنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء. وأيضًا هي متوجّهة الى خلاف توجّه وجهك. وأيضًا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرأة الصغيرة، ان اتّصل بجميع الوجه رؤي على مقداره لا أصغر؛ وان اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه، فما رؤي هيئة الوجه وكلّ أعضائه تامة. ولما أمكن ان يرى الرامى أصبعه وصورتها، فإنّ الشعاع اذا اتّصل بالاصبع واتّحد، فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضًا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعةً، فإنّ رؤية الماء وصورة الكوكب دفعةً. واذا تبيّن انّ الصورة ليست في المرأة، ونسبة الجليديّة الى المبصرات كنسبة المرأة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس

1 أيضا : - TMF 3 في الهواء : + وليست في الماء E 4 انها : + هي R 5 ظنه : ظن R 6 بعضهم : وهم القائلون بالشعاع Tu 7 جميع TMRF : لجميع HEI 7-8 الى خلاف توجّه وجهك : وفي بعض النسخ > الى خلاف جهة (جهة خلاف Ma) وجهك < TaMaFa وكذا R 10 او بعض : او ببعض T 11 كل : - II 1 واتّحد : اى بالشعاع المنعكس من المرأة الى الاصبع أيضا سواء كان الاتّحاد بامتزاج او اتصال Tu 13 شعاعه : اى 2 المنعكس Tu 11 كنسبة المرأة : اى الى الصورة الظاهرة Tu

فيها كحال صورة المرأة .

- ثمَّ انَّ البصر اذا أحسَّنا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة
وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض ، فلا بدَّ من ارتسام 3
صورها - عند هؤلاء - وصور المسافات التى بينها على سمت واحد ، فكيف
يفى به الجليدية واقطارها ؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيُّل يأتى من بعد .
وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيئنا تسهيل السيل فيما نحن بصدده . 6

X.

حكومة

- < فى المسموعات وهى الاصوات والحروف > 9
(١٠٥) تشكُّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت .
فانَّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام . ثمَّ من تشوُّش الهواء الذى
عند أذنه ، كان ينبغى ان لا يسمع شيئاً لتشوُّش التموّجات واختلافها . 12

١ كحال صورة المرأة : فكما ان صورة المرأة ليست فيها كذلك الصور التى يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست فى الجليدية ، بل يحدث هند المقابلة كما ذكرنا ، وحينئذ
يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشيء المستنير ، ان كان له هوية فى الخارج ،
فتراه ؛ وان كان شعباً محضاً كصور المرايا ، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة . فاذا
وقعت الجليدية فى مقابلة المرأة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة ، وقع من النفس
أيضاً اشراق حضورى ، فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية ،
ولكن عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع . هذا فى عالم الحس وفى البقطة . واما
فى النوم او فيها بين النوم واليقظة ، فله حكم آخر غير الذى فى عالم الحس على
ما سنطلع عليه فى قسم الانوار Tu ٢ مسافات : مسافة TE ٣ جبال : الجبال HE ٤
السييل : سبيل EI ٥ بصدده : وبيانه فى قسم الانوار Tu ١٥ باطل : اى لا مطلقاً
لصحته على ما ذكره الاشراقيون ، بل على الوجه الذى ذكر الشاؤون وهو ان الهواء يتزوج
بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظاً لذلك التشكل الى ان يصل الى الصاخ Tu

- والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فإنه اذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى المبعض قوة النفوذ والامتياز
- 3 عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرف بشيء، والمحسوسات يسايطها لا تعرف أصلاً. فإن التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف،
- 6 وآلا تسلسل الى غير النهاية. واذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذي مثلوا به أنه مستغن عن التعريف،
- 9 فالتخييط فيه أكثر مما في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وان كان يقع الخلاف في جهات أخرى. فبسايط المحسوسات والمجاهدات بأسرها لا جزء لها،
- 12 ولا شيء أظهر منها، وبها يعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأي تعريف عرف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصياتها. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط. وأما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنه لقلع أو قرع، وان الهواء شرط، وأنه
- 18

8 أصلاً R : T-I 9 ما في المحسوسات : لما سبق الإشارة اليه وله تنمة نذكرها في الألهيات T u 10 الخلاف : اختلاف T 11 انها : + هي I 14 محسوسات : المحسوسات T 18 شرط : شرطه T

إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر،
فذلك بحث آخر.

- 3 (١٠٦) فصل < فى الوحدة والكثرة . > الواحد من جميع الوجوه هو
الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا
انقسام الكلّى الى جزئياته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك
6 الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا « زيد وعمرو
واحد فى الانسانية » ويكون معناه انّ لهما صورة فى العقل نسبتهما اليها سواء.
هذا ما أردنا ههنا، وقد انتهى به القسم الأول،
9 ولنور الانوار حمد لا يتناهى.

2 بحث آخر : سيجىء تحقيقه فى قسم الانوار Tu | 4 الاجزاء : اجزاء HR |

7 نسبتهما اليها : وفى بعض النسخ « نسبتهما اليها سواء » TaMaFa | 8 هذا : هذه T |

9 الانوار TMRF : النور HEI

القسم الثاني	
في الانوار الالهية	
ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها	3
وفيه خمس مقالات	

المقالة الأولى	
في النور وحقيقته	6
ونور الانوار وما يصدر منه أولا	
وفيه فصول وشوابط	

I.	9
----	---

فصل

< في أنّ النور لا يحتاج الى تعريف >	
(١٠٧) ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو	12
الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى عنه عن التعريف.	

3 ونور الانوار TIr : ونور النور I-H || 13 الظاهر : ويعنى به الجلى في نفسه
المظهر لغيره Tu (Ir) || عن التعريف : فالنور هو الظهور وزيادته ، والظهور اما ذوات
جوهرية قايمه بنفسها - كالعقول والنفوس - أو هيئات نورانية قايمه بالنور روحانياً كان
او جسمانياً ؛ ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء ، والنور الى الظلمة ،
فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء ، الى
الظهور ومن الظلمة الى النور ، فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار Tu (Ir)

II.

فصل

< فى تعريف الغنى >

3

(١٠٨) الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقر ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له.

III.

6

فصل

< فى النور والظلمة >

(١٠٩) الشيء ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد ههنا، اذ لست أعنى به ما يعد مجازياً - كالذى يعنى به الواضح عند العقل - وان كان يرجع حاصله فى الأخير الى هذا النور. والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره - وهو النور العارض، - والى نور ليس هو هيئة لغيره - وهو النور المجرد والنور المحض. - وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحل - وهو الجوهر الفاسق، - والى ما هو هيئة لغيره - وهى الهيئة الظلمائية. - والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأقنه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة. وقد شُهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلماً. وليست الظلمة

2 فصل : + آخر H 14 ما هو T : - I H 15 وهى HEI : وهو TMRF

1-10 الهيئة الظلمائية : وهى المقولات التسع المرضية ما خلا النور العارض (Ir) Tu

والبرزخ هو : البرزخ وهو T ويرسم : ورسم R

- عبارة الآ عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الاعدام التي يشترط فيها الامكان،
فانه لو فرض العالم خلاء أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص
3 الظلمة مع عدم امكان النور فيه. فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم.
والبرزخ اذا اتفى عنه النور، لا يحتاج في كونه مظلماً الى شيء آخر؛
فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس
6 وغيرها، وشاركت هذه في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقت بالضوء
الدايم. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زايدة على البرزخية وقايم
بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ هو جوهر غاسق.
9 (١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغنى في نفسه، والآ ما افتقر
الى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن. ووجوده ليس من الجواهر الغاسق،
والآ لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب. أشرف من
12 ذاته! فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة وهياتها
الظلمانية. وستعلم ان أكثر الهيئات الظلمانية معلولة للنور، وان كان
عارضاً أيضاً؛ وهى خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغى
15 ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، والآ دخل

فحسب : على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء (Ir) Tu التي : التى : الذى HI فيها :
فيه H الامكان : على ما هو رأى المشايخ من ان الظلمة عبارة عن عدم النور عما
من شأنه ان يستتير، ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلماً لامتناع النور عليه لشقيقه؛
وعند الاقدمين هو مظلم، فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسماء
لشيء - كالمسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك - ان يكون جميع
اسماء السلوب كذلك (Ir) Tu 8 كل غير نور ... مظلم : كل ما كان غير نور ...
مظلم E كما هو رأى الاقدمين من المتألهين (Ir) Tu وشاركت : وشارك II ما :
بها I عنه : عنها RF 11 لازمه : لزمه T 13 اكثر : - I معلولة : معلول T

في هذا الحكم الذى هو على الجميع ، فهو أمر خارج عن البرازخ والفواسق.

IV.

فصل

3

< فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد >

- (١١١) الفواسق البرزخية لها أمور ظلمانية كالأشكال وغيرها وخصوصيات للمقدار؛ وان لم يكن المقدار زائداً على البرزخ، إلا أن له تخصصاً ما 6 ومقطعاً وحداً ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التى يختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، ولا تشارك فيها البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، ولا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، اذ لو كان الشكل 9 وغيره من الهيئات الظلمانية غنية، ما توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت فى تحقق وجودها الى المخصّصات من الهيئات الظلمانية وغيرها. فإن البرازخ لو تجرّدت عن المقادير 12 والهيئات، لم يمكن تكثيرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميّزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، اذ لو كان كذلك، لما اختلفت فى البرازخ، 15 وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّنة ليس وجود بعضها عن بعض،

• البرزخ : البرازخ R || 7 ينفرد HEMFI : ينفرد T وفى اكثر النسخ < ينفرد > Ta ينفرد MaRfa || 8 تشارك : تشارك M || فيها TEMF : فيه HRI || 9 استوى : استوت HI || فله : اى للبرزخ Tu || 11 تحقق : تعقيق T || 13 لم : لا HEI || الفارقة : الفارقة M || 14 كل واحد : + بالآخر T (Tu) || 15 لما : ما I || 17 عن : من TMF

- اذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة . وستعلم من طرائق أخرى أنّ
البرزخ لا يوجد البرزخ . والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنورية ، لما لم يكن
3 وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور - لامتناع توقف شيء على ما يتوقف
عليه ، فيوجد موجدته فيتقدم على موجدته ونفسه وهو محال ، - واذا لم تكن
غنية لذاتها ، فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية ،
6 فيكون نوراً مجرداً . والجوهر الغاسق جوهرية عقلية وغاسقية عديمة ؛ فلا
يوجد من حيث هو كذا ، بل هو في الاعيان مع الخصوصيات .
(١١٢) ضابط > في أنّ النور المجرد لا يكون مشاراً اليه بالحس . <
9 ولما علمت أنّ كلّ نور مشار اليه فهو نور عارض ، فإن كان نور محض ،
فلا يشار اليه ولا يحلّ جسمًا ، ولا يكون له جهة أصلاً .
(١١٣) ضابط > في أنّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد . < النور
12 العارض ليس نوراً لنفسه ، اذ وجوده لغيره ، فلا يكون إلا نوراً لغيره . فالنور
المحض المجرد نور لنفسه ، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرد .

v.

فصل اجمالي

15

> في أنّ من يدرك ذاته فهو نور مجرد <

- (١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته
18 عنده ؛ وليس هيئة ظلمانية في الغير ، اذ الهيئة النورية أيضاً ليست نوراً

3 توقف شيء : توقف الشيء R 4 واذا : و EI 5 لذاتها : بذاتها HEI 6 عقلية : R
عقلي T-I 7 عدمية : R 8 عدمي T-I 9 يحل : يجد M 10 من كان له RFI : ما كان
له T من له HEM 11 النورية : النورية F 12 ليست نوراً : لما تبين في الضابط الثاني Tu

لذاتها فضلاً عن الظلمانية. فهو نور محض مجرد لا يشار اليه.

VI.

فصل تفصيلي

3

< فيما ذكرناه أيضاً >

- (١١٥) هو ان الشيء القايـم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فان علمه ان كان بمثال ومثال الانائية ليس هي - فهو بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ، - فيلزم ان يكون ادراك الانائية هو بعينه ادراك ما هو هو، وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، وهو محال - بخلاف الخارجيات، فان المثال وما له ذلك كلاهما هو. - وأيضاً ان كان بمثال، ان لم يعلم انه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وان علم انه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه، فانه يكون صفة له. فاذا حكم ان كل صفة زائدة على ذاته - كانت علماً أو غيره - فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

١ محض : - TMF ٥ هو ان : T القايـم : العالم H ٦ الانائية : الانائية T-I على ما في النسخ الشهيرة و« مثال الانائية » على ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف - رضى الله عنه - مقابل بها أيضاً، وهذه النسخة أصح ولهذا غير في تلك النسخة « الانائية » (الآئية Ma) حيث كانت الى « الانائية » TaMaFa 7-8 هو بعينه HERI : بعينه TMF 8 ما هو هو : اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك شيء هو هي اي هو نفسها Tu 9 بخلاف : هو بخلاف T ١٠ كلاهما هو : لانها غير النفس فيكون كل منهما هو، لا ان احدهما هو دون الآخر Tu 11 وكيف ما كان : اي الشيء القايـم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلاً او نفساً Tu 12 كانت : كان HEI 14 الزائدة : + عليها (Tu) T

- (١١٦) وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها، واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة أو زايد، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغاية عن نفسها. فيجب ان يكون ادراكها 3 لها لنفسها كما هي، وان لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات 6 الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعض ولا أمر برزخي والآ ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو 9 المحل، ليست بأمر مستقل يكون ذاتك نفسها هي. وان أخذت الجوهرية معنى مجهولاً وأدركت ذاتك لا بأمر زايد ادراكاً مستمراً، فليست الجوهرية الغاية عنك كد ذاتك ولا جزء ذاتك. فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به 12 أنت الآ شيئاً مدركاً لذاته وهو « أنائييتك ». وفيه شاركك كد من أدرك ذاته وأنائيته. فالمدركية اذن ليست بصفة ولا أمر زايد، كيف ما كان. وليست جزءاً لأنائييتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ: اذا كان وراء 15 المدركية والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتيين من هذا الطريق انّ الشيئية ليست بزايدة أيضاً على الشاعر؛

2 زايد : زايدة T 3 الغير : غير M 3-4 ادراكها لها : اى ادراك الذات وفى بعض النسخ < ادراكك لها > TaMaFa وكذا ER 4 لا تغيب : اى ذاتك Tu 6 من : هي T 7 مستمر : مستمرا HRI 8 ماهيتها : اى ماهية الذات Tu 10 مجهولاً : كما هو رأى بعض الشائين Tu 11 الغاية عنك : لكونها مجهولة Tu 12 أنائييتك TM : أنائييتك HEFI (مهلة فى R) 13 وأنائيته TM : وأنائيته HEFI 14 لأنائييتك TM : لأنائييتك HEFI 16 فتيين : فبين TF 17 مزائدة : بزايد H 18 أيضاً : - R

فهو الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وان فرضت 3 ذاتك أنية تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الادراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلا ما قلنا. واذا أردت أن يكون للنور عندك

(١١٧) ضابط، فليكن انّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر 6 لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والانوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفية،

أنية : اى حقيقة موجودة Tu | تدرك نفسها فيتقدم نفسها HEI : تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها TMF وفي اكثر النسخ < تدرك... نفسها > TaMaFa تدرك نفسها فيتقدم ذاتها R | فتكون : اى ذات الأنية Tu | 5 فليس : اى المدرك لذاته Tu | ما قلنا : من انه نفس الادراك والظهور الروحاني لا شىء آخر يتبعه الادراك Tu (Ir) | للنور : اى (ضابط) لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا - وان كان سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد - لانه بعد هذا بشرح في الانوار العارضة، وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اى قائم بذاته والعارض نور لغيره اى قائم به Tu (Ir) | 7 على حقيقته : ولهذا لا يمكن ان يكتسب بعد او رسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان، لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه، لوجوب كون المَعْرِف أَجْلَى من المَعْرِف. وانما يمكن ان يدرك بما هو أشد ظهورا منه، اعنى انه يدرك بأشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا، فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى أبصارنا. فكما ان أبصارنا لا تبصر الا بأشراق نور الشمس عليها، فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من الجردات (الامور الخارجة عنا Tut) الا بأشراق نور العقل عليها. هذا كله سوى ضابطة النور في الانوار القايمة بذواتها. واما الانوار العارضة القايمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها، فليس ظهورها أيضا زائدا عليها بحيث تكون في نفسها خفية، بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل Tu (Ir)

بل ظهورها انما هو لحقيقة نفسها . وليس انّ النور يحصل ثم يلزمه الظهور ، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور ، فيُظهره شيء آخر ؛ بل هو ظاهر وظهوره نورِيّته . وليس كما يتوهم فيقال « نور الشمس يُظهره أبقارنا » بل ظهوره هو نورِيّته ، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ ، لم يبطل نورِيّته .

(١١٨) عبارة أخرى : ليس لك ان تقول « أُنَيْتِي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في نفسه » بل هي نفس الظهور والنورية . وقد علمت انّ الشيئية من المحمولات والصفات العقلية ، وكذا كون الشيء حقيقَةً وماهيةً ، وعدم الغيبة أمر سلبي لا يكون ماهيتك ؛ فلم يبق الا الظهور والنورية . فكلّ مَنْ أدرك ذاته ، فهو نور محض ، وكلّ نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته . هذا احدي الطرائق .

(١١٩) حكومة > في انّ ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادة كما هو مذهب المشائين . < ونزيد فنقول : لو فرضنا الطعم مجرداً

فيقال : + ان R || 4 نورية : كان المذكور في هذا الفصل من الباحث الحكيم المهمة ، اذ به يحصل للانسان بصيرة بعرفة نفسه مع ان معرفتها أم الحكمة وأصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ورقائق التألهين ، كما جاء في الوحي القديم « اعرف نفسك يا - انسان تعرف ربك » وفي كلام النبي صلّم « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وأعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه » وفي كلام افلاطون « من عرف ذاته تأله » وفي كلام ارسطوطاليس « معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة » ، الى غير ذلك . . . Tu (Ir) || 5 أنيتي : أنايتي M || 6 هي : هو MF || والنورية : والانية F وفي نسخة « والانية » Mt || 9 ومدرك لذاته : فالمدرك والمدرك والادراك ههنا واحد كما يكون العقل والماعقل والمعقول واحدا Tu || 10 احدي الطرائق H—I : اخرى الطرائق T وفي بعض النسخ « احدي الطرق » (احدي الطرائق Ta) وفي نسخة « هذا آخر الطريق » والاول اولي لانه قد يذكر طرقا اخرى في اثبات هذا المطلوب TaMaFa

- عن البرازخ والموادّ، لم يلزم إلا أن يكون طعمًا لنفسه لا غير. والنور اذا
فُرض تجرّده، يكون نورًا لنفسه؛ فيلزم ان يكون ظاهرًا لنفسه وهو الادراك،
ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرّد ظاهرًا لنفسه، بل طعمًا لنفسه فحسب. 3
- ولو كفى في كون الشيء شاعرًا بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ - كما هو
مذهب المشائين - لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرةً بنفسها، اذ ليست هي
هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أخرى - اذ لا 6
هيولى للهيولى - ولا تغيب عن نفسها، ان عُنِيَ بالغيبة بعدها عن نفسها؛
وان عُنِيَ بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة،
بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين 9
كون الشيء مجردًا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه. والمادة نفسها
كما قالوا خصوصها أنما يحصل بالهيئات، فهب أنّ الهيئات منعتها المادة،
فالمادة ما الذى منعها؟ واعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص إلا بالهيئات 12
التي سمّوها صورًا. والصور اذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهيولى في
نفسها إلا شيئًا ما مطلقًا أو جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع

1 عن البرازخ : وفي بعض النسخ «عن البرزخ» TaMaFa و كذا R 3 ظاهرا لنفسه :
اي مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين، اذ ليس نورا لنفسه ليلزم الظهور
Tu 4-5 كما ... المشائين HERI : - TMF 7 ان عُنِيَ : اعنى T 8 بالغيبة : اي في
تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة Tu 8 الى عدم
الغيبة : على ما يقوله المشاؤون من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها Tu 10
هو ادراكه : والحاصل انه ان عُنِيَ بعدم الغيبة الشعور، كان التعريف دوريا لتعريفهم
ادراك المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور Tu 12 منعها : اي
عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما تقدم Tu

الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولى سيّما أنّ جوهريّتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمّ ما أدركت ذاتها لهذا التجرّد عن الحوامل والاجزاء؟ ولمّ ما أدركت الصور التى فيها على أنّا بيّنّا 3 حال الجوهرية والشيئية وأنّ أمثالهما اعتبارات عقلية؟

(١٢٠) ثمّ قال هؤلاء أنّ مبدع الكلّ ليس إلّا مجرد الوجود. وإذا 6 بحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصّص أنّما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت. وليس شيء هو نفس الماهية مطلقاً، بل يثبت خصوص، فيقال أنّه ماهية أو موجود. والهيولى لا تبقى إلّا ماهية 9 ما أو وجوداً ما؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً فى الهيولى، لأنّها 12 موجود فحسب. وبطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت أنّ الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجرداً، كان ظاهراً فى نفسه لنفسه. فما حقيقته أنّه الظاهر فى نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض 15 مجرداً، فإنّ «الهو هو» ينعكس رأساً برأس.

١ فلا : ولا TMR 2 هي TERF : هو HMI 3 ادركت : ادرك H 4 امثالها : امثالها H 5 هؤلاء : اى المشاؤون Tu 6 مبدع : مبدأ E 7 الجوهريّة : والجوهريّة HI 8 بل يثبت : بل ثبت T وفى بعض النسخ « بل اذا ثبت < TaMaFa 9 فيقال : + له HI 10 هكذا : كذا TMF 12 موجود THFI : ١٣ EMR هو : فهو IIE 13 وإذا : + كان R

VII.

فصل

< فى الانوار وأقسامها >

3

- (١٢١) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، والى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وان كان نوراً فى نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الفاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا 6 لنفسه على ما عرفت. والحيوة هى أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيث هو الدراك الفعّال. فالادراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فياض بالذات. فالنور المحض حيّ، وكلّ حيّ فهو نور محض. والفاسق ان أدرك 9 ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهرًا غاسقًا. وان اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحيوة والعلم، لكان يجب على مشاركته ذلك، وليس كذا. وان قُرض للجوهر الفاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة، كان على ما 12 سبق. وأيضاً لا شك انّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فانه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شيء اذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. 15

٥ نور لغيره : وهو معله Tu || لنفسه : اى ظاهرا لها مدركا اياها Tu || فى نفسه : لاشراقه فى نفس الامر Tu || لغيره : فلا يكون مدركا لنفسه Tu || الجوهر الفاسق : اى الجسم المظلم Tu || ٦ ظاهرا لنفسه : اى مدركا لها Tu || ٨ عرفته : وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته Tu || ظاهر : وهو الاشراق Tu || ٨-٩ وهو فياض بالذات R : وهو فياض الذات T-F وفى بعض النسخ « فانه فياض بالذات » وهذا أوضح TaMaFa وهو فياض لذاته I || ٩ فهو : T- || ١١ لكان : فكان R كان I || مشاركته : مشاركته I اى فى الجسمية والظلمة Tu || ١٣ لما سبق : كما سبق TF || ١٤ لن : لشيء T

فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قايم بنفسه، بل القايم منهما هو البرزخ. فان كان شيء ما مدركاً منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فان البرزخ والهيئة شيان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه. 6

(١٢٢) ايضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يظهر الشيء لغيره. كالنور العارض للمحل - وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. واذا كان شيء أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهراً لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما. واذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز ان يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، اذ لا أقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبداً. كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء. 15

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور

4 شيء ما مدركاً منها : شيء منها مدركا HaR 5 ودريت : وقد دريت M 7 يجوز : R 8 للمحل : كنور الشمس مثلا يظهر للمحل اى لجسها للابصار Tu 9 لغيره : ولا من اظهاره غيره لغيره Tu 10 لذاته : اى ادراكه لها Tu 11 امر ما : فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره فى نفسه لنفسه Tu 12 به : اى بذلك الاظهار Tu 13 وخفاء : وخفى H 14 قبل ذلك TMT : + وهو محال HERI 15 يظهره H-I : يظهر ITR 16 أظهره : اى البرزخ الخافى نفسه على نفسه لنفسه Tu 17 بحيث يدرك نفسه Tu

وكان كلّ برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حياً. وليس كذا. وأى خصوص
يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية، لا يوجب أن يُظهره نور عند نفسه. وتقرّر
من جهة أخرى أنّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا
جوهر غاسق ما.

(١٢٤) قاعدة > في أنّ الجسم لا يوجد جسماً. < وإذا دريت أنّك
في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ، فاذا كان من النور
الجوهريّ الحيّ الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ
الميت عن ايجاد البرزخ.

9

VIII.

فصل

> في أنّ اختلاف الانوار المجردة العقلية

12

هو بالكمال والنقص لا بالنوع <

(١٢٥) النور كلّهُ في نفسه لا يختلف حقيقته إلّا بالكمال والنقصان
وبأمور خارجة، فأنّه ان كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه، كان
جوهرًا غاسقًا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورًا في نفسه. وان

15

2 يوجد EMFI : يؤخذ T بوحده R وفي بعض النسخ < يفرض > MaFa (يعرض Ta)
بهيئات : لهيئات T 3 ظهر : يظهر T 4 ظهوره لنفسه HERI : ظهوره TMF 7 الفاعل :
الفعال H 8 يقصر : يقتصر H 9 عن ايجاد البرزخ : ولان الایجاد اظهار الشيء واخراجه
من العدم الى الوجود ويستتبع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهرا لنفسه اي مدراكا لها،
فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الایجاد الادراك اي الحيوة وامتناعه من لا ادراك
له (Ir) Tu 12 لا بالنوع : كما ذهب اليه المشاؤون Tu 13 والنقصان HERI : والنقص
TMF 14 بامور : امور RI 15 خارجة : خارجة M

كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية، وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

- 3 (١٢٦) فصل. ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة، وألا ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها. وذلك الغير أما ان يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان هو هيئة في النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وان كان النور المجرد هيئة 6 فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد قُرض نوراً مجرداً، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائماً بذاته، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل، وليسا بيرزخين ليمتزجا أو 9 ليتصلا، فلا تعلق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق. 12 (١٢٧) ايضاح آخر: اذا تبين ان أنائيتك نور مجرد ومُدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق، فيجب ان يكون الكل مدرَكًا لذاته، 15 اذ ما يجب على شيء يجب على مشاركته في الحقيقة. هذا طريق آخر. واذا

1 غير نور: ليس بنور R (غير نور Rt) || 3 نقول: فنقول T || المجردة: + نفوسا كانت او عقولا T (Tu) || 3-4 في الحقيقة: بالحقيقة F || 5 قائم: قائما R || 7 خارج: الخارج H || 8 في العقل: بالعقل F || 8-9 هيئة فيه: اى في ذلك الغير الظلماني Tu || 9 هو HER: - TMFI بل المفروض انه نور مجرد Tu || 10 بذاته TMRF: بنفسه HEI || 11 وليسا: وليس T || بيرزخين: برزخين TR || 11-12 ليمتزجا أو ليتصلا HaErt: ليمتزجان أو ليتصلا HRI يمتزجا أو يتصلا T ليمتزجا أو يتصلا MF || 13 ان: - T || أنائيتك TM: أنائيتك HEFI (مهلة في R) || 15 شيء: الشيء R.

علمت ما سبق أولاً ، استغنيت عن هذه الوجوه .

(١٢٨) قاعدة > في أنّ مُوجد البرازخ مدرك لذاته . < فلما كان

واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً ، فهو حي مدرك لذاته ،
لأنّه نور لنفسه .

IX.

فصل

6

> في نور الانوار <

(١٢٩) النور المجرد اذا كان فاقراً في ماهيته ، فاحتياجه لا يكون

الى الجوهر الغاسق الميّت ، اذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا
في جهة ؛ وأنّى يفيد الغاسق النور ؟ فان كان النور المجرد فاقراً في تحقّقه ،
فالى نور قائم . ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية ،
لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعمة . فيجب ان ينتهى
الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور ليس وراءه نور ، وهو
نور الانوار ، والنور المحيط ، والنور القيوم ، والنور المقدّس ، والنور الأعظم
الأعلى ، وهو النور القهّار ، وهو الغنى المطلق ، اذ ليس وراءه شيء آخر .

15

3 لذاته TMRfIr : لنفسه H ، - EI 14 المقدس THaMRf : القدوس HERTi 1

14-15 والنور الاعظم الاعلى : الاعلى والنور الاعظم R 11 11 النور القهار : القاهر HR اى
لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهى شدة وقوة ، اذ سائر الانوار
المجردة المعيلة أشعة ضعيفة من لمحات اشراق شمس وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة عنه بل
متحدة به نوعاً من الاتحاد ، واعتبره باتحاد نور الكواكب واشعتها في النهار بنور
الشمس وشعاعها ، والنور العظيم العالى مشتمل على الكل ضرورة اشتغال النور الاشد
واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب ، فيصير الانوار كلها كأنها
جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها ، ولشدة نوريتها وقوة

ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فأنهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض أنه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانياً أو نورانياً، فإنه ليس وراءهما مخصص. وان خصص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالمخصص، ولا يتصور التعيين والأثمنية إلا بمخصص. 3

6 فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار العدم، 9 فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغني حقاً، فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهي السلسلة.

12 (١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، والأما تحقق. ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. واذ

8 لازم: عارض R || نورانيا TRF: نوريا HEMI || فيكونان TERI: فيكونا HMF ||
 9 التخصص HEMFI: التخصص TR وفي بعض النسخ «التخصص» MaFa (التخصص Ta) ||
 التعيين: التعيين H || بمخصص TEFI: لمخصص HM بالمخصص R || 8 نور الانوار: والنور
 الاظهر الاقهر الذي هو نفس الظهور العقلي الشمسي شمس عالم العقل Tu (Ir) || وما دونه:
 من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للمعانه الى ان ينتهي الظهور الى ظهور
 الاجسام وهيئاتها التي هي اكثف الاشعة الظهورية Tu (Ir) || 8 كل قهر وقوة: كل قوة
 وقهر H || كمال: R- || 10 على ما دريت: اي في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من
 القسم الاول Tu (رجوع به ص ٦٢ شود) || بغني: غنيا T || 12 ما: لما M

اشراقها (اشراقتها Mu اشراقاتها Fu) وانفراط ظهورها يتجافى عنها الحواس وينبوا
 منها القوى، فلا يدرك لها ألابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام،
 ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام Tu (Ir) || آخر: - TMF

- لا شرط له ولا مضاد له ، فلا مُبطل له ؛ فهو قَيِّوم دائم . ولا يلحق نور
الانوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية ، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه .
(١٣١) أما اجمالاً : فلأنَّ الهيئة الظلمانية لو كانت فيه ، للزم أن يكون 3
له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ، فيتركب ، فليس بنور محض . والهيئة
النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نوراً ؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة ،
فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذي أوجبه هو بنفسه ، اذ 6
ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية ، وهو محال .
(١٣٢) اجمال آخر : هو ان المنير أنور من المستنير من جهة
اعطاء ذلك النور ، فيكون ذاته أنور من ذاته ، وذلك ممتنع . 9
(١٣٣) طريق آخر تفصيلي : هو ان نور الانوار لو أوجب لنفسه
هيئة ، لفعل وقبل . وجهة الفعل غير جهة القبول ، ولو كان جهة الفعل
بعينها جهة القبول ، لكان كل قابل لما قبل فاعلاً ، وكل فاعل لما فعل قابلاً 12
بنفس الفعل ؛ وليس كذا . فيلزم ان يكون فيه جهتان : جهة تقتضي الفعل
وجهة تقتضي القبول . ولا يتسلسل الى غير النهاية ، فينتهي الى جهتين في ذاته .
(١٣٤) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً اذ لا نورين 15
غنيين لما عرفت ، ولا أحدهما نور غني والآخر نور فقير ، لأن الفقير ان

• صفة : اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية Tu 4 له TMRF :
— HEI 5 ان : — EI 9 اعطاء : عطاء H 12 لكان : كان T 1 لما قبل فاعلاً : اى فاعلاً
لما قبل Tu 13 جهتان : — TMRF 14 وجهة : TMRF 15 تفتضى : — HEI 1
النهاية : نهاية H 16 في ذاته : فيكون ذاته مركبة لا بسيطة ، هذا خالف . ولنا في الجهتين عن
الواجب لذاته بطريقة المشايخ اراد ان ينفيهما بطريق آخر Tu ... 15 — 16 لا نورين غنيين
TMFI : لا نوران غنيان HER 1 نور غني : غني T 1 نور فقير : فقير R 1 لان : فان HEI

- كان هيئةً فيه، فيعود الكلام إليه؛ وإن لم يكن هيئةً، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهةً في ذاته، وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئةً ظلمانيةً، لأنّه يعود هذا الكلام بعينه أيضاً. ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقًا والآخر نورًا مجردًا، فيكون كلّ واحدٍ غير متعلّق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الانوار أيضًا. فثبت أنّ نور الانوار مجردٌ عمّا سواه، ولا ينضمّ إليه شيءٌ ما، ولا يتصوّر أن يكون أبهى منه. ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كلّ نور مجرد.

1 فيه : + جهة H 3 لأنه يعود ... (هذا الكلام : M -) أيضا TMRF :
 أيضا يعود (يعود EI) هذا الكلام بعينه HEI 4 واحد : - R 5 فثبت :
 قد ثبت R 6 شيء ما : وفي بعض النسخ « ولا ينضم إليه شيء ما من الهيئات »
 TaMaFa 7 وهو : وهي R 9 في كل نور مجرد : ان ظهوره لذاته نفس ذاته
 وهو علمه وحيوته الغير الزايد على نفس الذات . واعلم ان الذي نفينا عن الواجب
 من الصفات ، هي الحقيقية دون الإضافية والسلبية والاعتبارية ... واما اعتبارات
 لا وجود لها في الاعيان - ككونه تعالى شيئا وحقيقة - كما عرفت فهي في حكم
 الامور السلبية في كونها لا تغل بوحدايته . فمثل هذه الصفات يجوز عليه ، بل
 يجب له . ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة
 توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات
 كالرازية والمصورية ونحوهما ، ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ،
 وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسدية والعرضية وغيرهما ، كما يدخل تحت
 سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه ، وان كانت السلوب لا تكثر
 على كل حال . وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم أجد في
 كلام غيره Tu

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود

وفيها فصول

I.

فصل

١٣

6

> في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث

هو كذلك أكثر من معلول واحد <

(١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات

9

كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير

مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالة، بل الظلمة

لا تحصل منه بغير واسطة؛ وأيضاً النور من حيث هو نور أن اقتضى، فلا

12

يقتضى غير النور؛ ولا يحصل منه نوران، فإن أحدهما غير الآخر، فاقضاء

أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما. وهذا يكفي

في حصول كل شيتين منه كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بد من فارق

15

بين الأثنين. ثم يعود الكلام الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم

جهتان في ذاته وهو محال.

2 في ترتيب الوجود THaMFI : وفي بعض النسخ > في تعريف ترتيبات

(ترتيب Ma) الوجود < وفي بعض النسخ > في بعض ترتيبات الوجود < (وكذا R)

TaMaFa في ترتيبات الوجود HERt || 9 هيئتها TMRF : هيئتها HEI || 10 تبين :

ين HI || 13 ليس : غير TF || 14 منه : فيه E منه فيه R

II.

فصل

> فى انَّ أوَّل صادر من نور الانوار

3

نور مجرد واحد <

- (١٣٦) وان فُرض وجود ظلمة ، فلا يحصل منه معها نور ، وألا تعددت
 6 جهاته على ما سبق . والانوار المجردة المدركة والعارضة كشرتها ظاهرة ؛ فلو
 صدر منه ظلمة ، لكانت واحدة ، وما وجد غيرها من الانوار والظلمة ،
 والوجود يشهد ببطالانه . فنور الانوار لَمَّا لم يتصور ان يحصل به على وحدته
 9 كثرة ، ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين ، فأوَّل ما
 يحصل منه نور مجرد واحد . ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية
 مستفادة من نور الانوار ، فيتعدد جهات نور الانوار مع ما برهن من انَّ
 12 الانوار سِيما المجردة غير مختلفة الحقايق . فإذا التمييز بين نور الانوار وبين

§ وان فرض : فان فرض R فافرض Rt وجود ظلمة : اى من نور الانوار Tu
 7 وما وجد : وهى توجد E § 8 به T-I : منه T § 9 كثرة : وفى بعض النسخ « كثير »
 TaMaFa (وكذا EI) § ولا نورين H : ولا نوران T-I وفى بعض النسخ « ولا نورين »
 وهذا أولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة ، والاول معطوف على كثرة وفيه
 بعد لتوسط قوله « ولا امكان » TaMaFa § 10 نور مجرد واحد : هو المسمى عند بعض
 الاوائل بـ « العنصر الاول » لانه اصل ما عداه من الممكنات ، لان ما عداه معلول
 له ، وعند المشايخ بـ « عقل الكل » اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه فى المشهور
 هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه « جرم الكل » ولحركته « حركة
 الكل » لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته ،
 وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن (Ir) Tu § 11 مستفادة من TMRF : مستفادة
 عن HEI § 12 التمييز : التمييز TM

- النور الأول الذى حصل منه ، ليس إلا بالكمال والنقص ، وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال ، فالانوار المجردة حكمها كذا . والانوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده ، كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج ، أو ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس ، وبين ان الارض يقبل من الشمس اتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج ، ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت المفيد ههنا . وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل ، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والارض ، فان الذى يقبل البلّور أو الشبح مثلاً اتمّ . والنور المجرد لا قابل له ؛ فما وراء نور الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله . وكمال نور الانوار لا علة له ، بل هو النور المعض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص .

12

(١٣٧) سؤال : الماهية النورية من حيث هي لا تقتضى الكمال ،

1 وكما : فكما MR || كذا : هكذا T || العارضة : اى للاجسام Tu || أو ما ينعكس : تقديره أو كأرض (كالارض Mu) يقبل النور من الشمس والسراج أو ما ينعكس من الزجاج على تلك الارض Tu || من شعاع الشمس : وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج أو مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس ، وعلى هذا يكون الارض فى قوله « وبين ان الارض » بمعنى الحايط ؛ وهذا التقدير أولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وليس يبعد بخلاف التقدير الاول ، فانه فيه بدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى Tu وكذا الشعاع الشمسى اذا وقع على أرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاع آخر ... Ir || 9 والشبح TM : او الشبح HERFI وهو الغرز الاسود فارسى معرب Tu || 10 أو الشبح : والشبح TI

فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؛

- جواب: هي كَلِّيَّة ذهنيّة لا تتخصّص نفسها بخارج، وما في العين
 3 شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللهذه اعتبارات لا تتصوّر على العينيّ.
 (١٣٨) وما قيل «انّ القايم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم
 قد سبقت الإشارة اليه. بلى الانوار العارضة على الانوار المجردة - التي
 6 سنشير اليها - يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت
 انّ أوّل حاصل بنور الانوار واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربما
 سمّاه بعض الفهلويّة «بهمن». فالنور الأقرب فقير في نفسه غنيّ بالأوّل.
 9 ووجود نور من نور الانوار ليس بأنّ ينفصل منه شيء، فقد علمت انّ
 الانفصال والاتّصال من خواصّ الاجرام، وتعالى نور الانوار عن ذلك؛ ولا

جواب: الجواب TE في العين: في الاعيان M || أصل وكمال: أصلا ولا كمالا
 H أصلا وكمالا R أصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجى الذى تخصصت الماهية
 به في العين يعنى كمال نور الانوار، بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا أمر
 زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال، واما كمالات
 الانوار المجردة الممكنة وان كانت أيضا غير زايدة على ذاتها النورية، فهي ممولة
 فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجودها
 ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود (Ir) Tu || العيني: العين T || بلى: اى
 ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار Tu || وجهين: جهتين R ||
 بعض الفهلوية: وفي بعض النسخ «بعض الفهلوة» TaMaFa (وكذا HE) بعض
 الفهلويين Iz || بهمن: T-Iz بهمان Hrt وزعم الحكيم الفاضل زرادشت (زرادشت
 التى عليه السلام Ir) ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم ارديبهشت ثم شهريرور
 (شهرير Ir) ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ
 لسراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء. (Cf. Ayâtkâr i Jâmâspik éd.)
 ورأهم زرادشت اى اتصل بهم (G. Messina, Rome 1939, III 6-7, pp. 36 & 87)
 واستفاد منهم العلوم الحقيقية Tu (Ir)

بأن ينتقل عنه شيء ، اذ الهيئات لا تنتقل ، وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار . وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه موجود به فحسب ، فهكذا ينبغي ان تعرف في كل نور شارق عارض أو 3 مجرد ، ولا تنوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

III.

6

فصل

في أحكام البرازخ

١٣٩) * اعلم انّ للاشارات في جميع الجوانب غايات ، وأنه ان لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك - وقد تبين لك تناهي 9 المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها - لكنت الحركة والاشارة عند عبورها و خروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء ، والعزم لا يتصور الاشارة اليه . وسواء كان محيطاً بالكل قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة ، فإن 12 كل واحد من هذه البرازخ - وان فرض أنه غير ممكن أن تنفصل - فلا بد

١ وعلمت : وقد علمت R ٢ شارق : اي في حصول كل نور عقلي Tu ٣ انفصال جسم : بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي النور الشارق العارض ، فشرط حصوله استمداد النور المجرد القابل له ، وحينئذ يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستمداد المقضى لذلك ؛ وان كان جوهرًا عقليًا وهو النور الشارق المجرد ، فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره ، فحينئذ يظهر قابلاً بذاته بلا زمان ولا مكان ، وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني ، فظهر من هذه الباحت ان الاشعة العقلية جوهرية كانت أو عرضية والاشعة الجسائية ليس حصولها بانتقال عرض أو انفصال جوهر منها ولا بزمان Tu (Ir) ٧ البرازخ HE : هذه البرازخ T-I ٨ اعلم : واعلم T ٩ ان لم : وان لم EMI ١٠ لانفكاك TMRF : لانفصال HEI ١١ وقد تبين MRFI : وقد بين T وتبين HE ١٢ المترتبات : المترتبات HE

- من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فيقع الحركة الى شيء ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بد من حصول أفرادها أولاً حتى تتركب،
- 3 والبسيط يجعل جسمًا واحدًا دفعةً، ثم يتجزى ان كان ممّا يقبل ذلك؛ فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان، فإنه واحد متشابه لا يحصل
- 6 من نفسه إلا جهة واحدة وهو العلو، وكل ما قرب منه فهو العالى. فإذا لا يكون الأسفل إلا في غاية البعد عنه، وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.
- (١٤٠) ومما يدل على أن ما منه الجهة - المفروض أنه هو لا غير -
- 9 لا ينقسم، أن المتحرك الى فوق لو قسمه، فاما ان يتحرك بعد عبور أقرب جزأه الى فوق، وحينئذ لا يكون الفوق إلا الجزء الأبعد؛ أو يتحرك من فوق، فلا يكون جهة الفوق إلا من الجزء الأقرب. فعلى التقديرين يصير جملة
- 12 ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا في عين ما منه الجهة الذى لا نأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة. وليس هذا كالسفل المتعين بمركبة المحدد، اذا وصل المتحرك الى غايته صار
- 15 لخصه حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته. وكل شيء نسب الى مكان بأنه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصح تبدل أجزائه بالنسبة الى أجزاء ما قُرض مكاناً له، ان لم يمكن الانتقال بالكلية كما في الافلاك،

1 تأليفها : تألفها T | 4 المتشابه : المتشابهة F | أجزاء : جزء R | 6 من نفسه : منه نفسه EI | وهو : هو I | فهو TF : وهو I-H | 9 لو : ان HR | قسمه : قسمته E | 10 جزأه : جزء T | الجزء : جزء H | 11 فوق : الفوق HEI | 13 الذى : التى E | M : معه : له E | 14 صار : صارت F | 15 لخصه TR : بخصه I-H | 17 فرض TMRF : يفرض HEI

أو النقل بالكليّة كما في غيرها. فاذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، وما لا حاوى له لا مكان له.

IV.

3

فصل

> فى بيان أنّ حركات الافلاك ارادية

6 وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار <

(١٤١) البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإنّ كلّ ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت، اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعاً الى شيء لا يفارق مطلوبه، فانه يلزم منه أن يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محال. والبرازخ العلوية كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. ولا قاصر لها، اذ لا سلطنة للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحماً للبعض، اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ 9 كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ فى حركة يومية؛ وليست الحركة اليومية قسريّة، فإنّ القسريّة لا تمكن من حركة أخرى، ولا يتحرّك الجسم

1 أو النقل : اى او يصح النقل Tu 8 الموات : الميت EI 12 اللذين : اللذان E اللذين T 13 كيف : اى كيف يكون حركاتها قسرية ؟ Tu 1 فى حركة يومية : وذلك ان المقسور تابع للقاصر فى حركته، فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ... Tu 14 فان القسرية : اى هذه القسرية وهى حركة المحدد Mu من حركة اخرى : اى لا يمكن ان تكون من حركة اخرى اى غير حركة محاطة اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطة . وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتل ان يكون العواد من قوله « كيف » اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة ومدانة فى الحركة وللأفلاك حركات كذا وكذا ؟ وهذا الاحتمال أقرب وأظهر من الاول Tu

في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته ، فلا بدّ وأن يكون شيء من حركات
 الافلاك بالعرض وشيء منها بالذات ، كالمارّ في السفينة على خلاف حركتها ،
 3 فيقبل أحدهما بذاته ، والآخر بتوسط ما هو فيه . فلا يكون الحركة اليومية -
 التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية - إلا من محيط ، ولكل واحد
 حركة أخرى . ومحرّك كلّ واحد من هذه البرازخ حتى بذاته ، فيكون
 6 نوراً مجرداً . ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للانوار ، والافلاك
 آمنة من الفساد والشهوات والغضب ، فليست الحركة لمراد برزخيّ ، فتكون
 لمقصد نوريّ . والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة ، فلا بدّ لها من
 9 برازخ كثيرة ، وكلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة في تحقّقها وكمالاتها الى
 نور مجرد .

(١٤٢) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الأقرب وليس في النور
 12 الأقرب أيضاً جهات كثيرة - فأنّه يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما
 يقتضيه فيفضي الى تكثّر نور النور وهو محال - وفي البرازخ كثرة ، فان حصل
 به برزخ واحد ولم يحصل منه نور ، لوقف الوجود عنده . وليس كذا ، اذ
 15 في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبّرة . وان حصل من النور الأقرب أيضاً

3 بذاته : وهي حركة المار نفسه على خلاف حركتها Tu ٥ ما هو فيه : وهو حركة
 المار بتوسط حركة السفينة Tu ٤ اشترك : اشترك M ٥ نورا مجردا : قابيا بذاته
 ناطقا مدركا للمقولات مثل نفوسنا ، والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها
 فلها ميل واحد بخلاف ابداننا ... Tu ٥ للانوار : الانوار EI اي المجردة النفسية والعقلية
 لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة Tu 9 برازخ كثيرة : يقتضي
 صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثّل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح
 في علم الهيئة Tu ٥ مفتقرة : تفتقر T ١٤ به : اي بالنور الاقرب Tu

نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر، فلم يتأد الى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نوراً، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد. فان له فقراً 3 في نفسه وغنى بالاول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الانوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجاب انما يكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار 6 ولا للانوار المجردة بالكلية. فيما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه، فان النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه، يحصل منه ظل 9 هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر. فالبرزخ ظلّه والنور القايم ضوء منه، وظلّه انما هو لظلمة فقره. ولنا 12 نغنى بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا.

(١٤٣) قاعدة > في كيفية التكثر. < النور السافل اذا لم يكن بينه

وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب 15 يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان قيل: يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار

١ نور مجرد آخر: ولم يوجد في واحد من هذه الانوار اثنية Tu ١ 3 به TMF :
منه HERI فقرا: لامكانه في نفسه Tu ١ 4 في نفسه: لنفسه F ١ ١ وغنى TMF: وغناه H-I ١
بالاول: لوجوبه به Tu ١ 7 يستغسق ويستظلم: استغسق واستظلم M ١ 8 فان النور ...
الانقص: - MF ١ 11 ووجوبه: - HE ١ 12 وظله: وظلمته M ١ 13 ههنا: لا ما
يذكره الشاؤون من كون (من كون: من ان Mu) الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه
النور Tu

- 3 باعطاء الوجود والاشراق، يقال : الممتنع الموجب للتكثر انما هو أن يوجد شيان عنه عن مجرد ذاته، وليس ههنا كذا. أما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وأما شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه اليه وعدم الحجاب، فههنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط. والشئ الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددها أشياء متعددة مختلفة.
- 6 (١٤٤) قاعدة > في جود نور الانوار. < الجود افادة ما ينبغي لا لعوض، فالطالب لحمد وثواب معامل، وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها. فلاشئ أشد جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلّ وفاض لذاته
- 9 على كل قابل. والملك الحق هو من له ذات كل شئ، وليست ذاته لشئ، وهو نور الانوار.

- (١٤٥) قاعدة > في المشاهدة. < لما علمت انّ الابصار ليس بانطباع
- 12 صورة المرئي في العين، وليس بخروج شئ من البصر، فليس الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأما الخيال والمثل في المرايا فسيأتى حالها، فانّ لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر. فانّ القرب المفرط انما منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النورية
- 15

بإعطاء الوجود : اى للنور الاقرب Tu || والاشراق : اى عليه وكذا على باقى الانوار Tu || مختلفة : - TMF || قاعدة T : فصل H-I || 7 لحمد وثواب : لمحمدة او ثواب HEI || 9 الحق R : - T-I || وليست HI : وليس T-F || 12 صورة : صور H || فى العين : - E ، على ما هو رأى المعلم الاول ومن اقتفى أثره من القايلين بالانطباع Tu (Ir) || من البصر : كما هو مذهب الداهيين الى خروج الشعاع Tu || 13 لا غير : اذ بها يحصل للنفس اشراق حضورى على المستنير، فتراه Tu (Ir) || 14 لها : له H || آخر : اخرى R || بين الباصر : وفى بعض النسخ < بين الناظر TaMaFa

شرط المرئي، فلا بدّ من النورين : نور باصر ونور مُبصر. والجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالانوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفراط. والبعد المفرط في 3 حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.

(١٤٦) قاعدة أخرى اشرافية > في أنّ مشاهدة النور عبر اشراق 6 شعاع ذلك النور على من يشاهده. < اعلم أنّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلاّ مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت 9 الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

v.

12

فصل

> في أنّ لكلّ نورٍ عالٍ قهراً بالنسبة إلى النور السافل

وللسافل محبة بالنسبة إلى العالٍ < 15

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالٍ، فإنّ النور العالٍ يقهره،

2 استنارته : اى استنارة باطنه Tu || الخارجية : الخارجية T || 4 أو النور : و النور
TI || 5 أو مستنيراً : ومستنيراً EI || 8 غير : عند T || 9 مباينة H-Ir : مباينة EI بسماته
T || 10 سبقت : سلفت I || الإشارة إليه : يعنى فى مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع
حتى يكون المشاهدة أيضا حيث العين (Ir) Tu رجوع به من ١٠٠ شود || 15 الى العالى :
وبها انتظم الوجود كله Tu

أما ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل الى العالي شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الاشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للآذ إنما هي بقدر كماله وادراكه اكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الانوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألد منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

9 وفي سنخ النور الناقص عشق الى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس لذته غيره وعشقه غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذذها

1 ليس لا يشاهده : اى لكن ليس السافل لمقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها ... Tu ||
2 شوق وعشق TMRF : عشق HI شوق E || 3 غيره : لان الشيء لا يعشق غيره الا اذا كان (الا من هو MuFu) اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه ، وغيره أقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه Tu || 4 غيره : اى غير ذلك الشيء Tu || 5 انه HERI : هو TMF ||
6 حصول : وصول T || 8 وغيره : وفى بعض النسخ «ولغيره» TaMaFa وانما خفى علينا مع انه لا أظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابيه ، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره، فان ما جاوز حده شابه ضده، وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانها نور وحقيقته (MuFu : وحقيقة Tu) الظهور الذى لا يمكن خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع Tu (Ir) وغيره (فى الموضع الثانى) : وفى بعض النسخ «ولغيره» وهو ظاهر TaMaFa || 11 كما : EI -

بغيره الى عشقها وتلذذها به . فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر ،
وسياتيك تنمة هذا . والانوار المجردة اذا تكثرت ، يلزمها النظام الاثم .

VI.

3

فصل

< في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة

6

في محبته للنور العالي >

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه ،
ومحبة له ولنفسه ، ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار .

9

VII.

فصل

- في ان اشراق النور المجرد

12

ليس بانفصال شيء منه >

(١٤٩) اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما
تبيّن لك ، بل هو نور شعاعيّ يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مرّ في الشمس

١ بغيره : لغيره T اى لغير نور الانوار Tu ٢ يلزمها : يلزمه HI النظام الاثم : وذلك
لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها
على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كأنها عالم واحد محكم
التأليف والترصيف (Ir) Tu ٣ فللنور الاقرب : اى العقل الاول ، بالقاء اشعارا بأنه نتيجة
القاعدة السالفة وهى ان لمينك مشاهدة وشروق شعاع Tu ٤ ومجبة : والمجبة M ٥
مجبة MRFiz : محبته THE ٦ النور : الانوار MF ٧ تبيين HERI : بين TMF معنى فى
آخر الفصل الثانى من هذه المقالة Tu (رجوع به ص ١٢٨ شود) ٨ بل هو نور TMRF :
بل نور EI بان نوره H ٩ ما مر فى الشمس : ما من الشمس HE اى فى اشراقها Tu

على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور
الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السانح»
3 وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام، ومنه ما
يكون في الانوار المجردة.

VIII.

فصل

6

> في كيفية صدور الكثرة عن الواحد

الأحد وترتيبها <

9 (١٥٠) النور الأقرب لّمّا حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور
مجرد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك والعالم
العنصري، وتعلم انّ الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب

1 منها: منه HE كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينها افاض العقل المفارق الهيئة
النورية الشعاعية عليها، فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس عالم العقل
في قبول الاشعة الشمسية الاكبية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية
الجرمية، وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها، كذلك
اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره Tu (Ir) 2 نخصّصه :
يخصه H النور السانح : لكنه لا يفي بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله في اشراقات
الانوار المجردة بعضها على بعض كما يتبين (MuFu : بين Tu) من استعماله فيما
يأتيك Tu 3 نور عارض : للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها Tu (Ir) الى ما يكون :
تسمين منه ما يكون R 2-4 ومنه ما يكون : وفي بعض النسخ «والى ما يكون» TaMaFa 8
وترتيبها : + وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون ليس بمستقيم Tu 9 برزخ : هو الفلك
الاهلي Tu 1 ونور مجرد : هو العقل الثاني Tu 9-10 نور مجرد آخر : هو العقل الثالث Tu 10
وبرزخ : هو فلك الثوابت Tu 11 هكذا : اى على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون
وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك Tu (Ir) 11 الترتيب R : - I - T

- الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر. واذا صادفنا في كل برزخ من
 الأثيريات كوكبًا، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها،
 فلا بدّ لهذه الاشياء من اعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فعلم انّ كرة الثوابت 3
 لا تحصل من النور الأقرب، اذ لا يفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.
 فهو ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأى من
 جعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير. وان كان من السوافل، 6
 فكيف يتصوّر ان يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها، وكواكبه أكثر من
 كواكبها؛ ويؤدّى الى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذى ذكره
 المشاؤون. وكلّ كوكب فى كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء 9
 وحقّقت يتخصّص به.

(١٥١) فاذن الانوار القاهرة - وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها -

§ كرة : - HE § من اعداد وجهات HEI : من اعداد جهات TMRF وفى
 بعض النسخ « من اعداد وجهات » اى اعداد من العقول وجهات كثيرة لها TaMaFa §
 فعلم : وفى بعض النسخ « فيعلم » TaMaFa (وكذا HERI) § فيه : فيها H §
 § فهو : اى ذلك الفلك وهو الثامن بها فيه من الكواكب Tu § أحد : واحد R § من العوالى :
 اى من العقول العالية وهى ما يكون أقرب الى البدأ Tu § فيه : فيها R § - § من جعل : وهم
 بعض الحكماء ، فان اكثرهم يجمعون لكل عقل جهات ثلثا ، وجوبه بالغير وامكاله فى
 نفسه وماهيته ؛ فبتعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا ، وبما يعقل من امكانه
 وخسته جرما فلكيا ، وبما يعقل من ماهيته نفسا ، فنسبته الى اللة اشرف فيوجب بها
 الاشرف وهو العقل ، وامكانه اخس الجهات فاقضى به الاخس وهو المادة (الماهية : Tu)
 MuFu § وان : فان T § 7 برازخ : البرازخ R § المحالات : معالات T § فلا :
 ولا T § المشاؤون : وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة ، لاستحالة
 ان يكون كذلك Tu § تخصّص : اى بوضع ونموضع متعينين Tu § لا بدّ له : اى لذلك
 التخصّص او لذلك الكوكب Tu § 1 § وعلايقها : وفى بعض النسخ « وعلاقتها » TaMaFa

أكثر من عشرة وعشرين وهائة ومائتين . ومنها : ما لا يحصل منه برزخ مستقل ، فإن البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب ، وهي مترتبة .

3 فيحصل من النور الأقرب ثانٍ ، ومن الثاني ثالث ، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه . والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ،

6 وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى ان القاهر الثاني يقبل من النور السائح من نور الانوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى . والثالث أربع مرات : ينعكس

9 مرتا صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ، ومن النور الأقرب . والرابع ثمانى مرات : أربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الأقرب ، ومن نور الانوار بغير واسطة . وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير -

12 فإن الانوار المجردة العالية لا يحجب بين الساقلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ - مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار ،

1- لا ... مستقل : كالفلك ... بل يحصل منه غير مستقل مركزا فيه كالكواكب Tu ||
 2 عدد : اعداد R || وهى : اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها Tu || 7 السائح : وهو الشعاع الفايض Tu || 9 مرتا : مر R || صاحبه : وهو الثانى Tu || ومن النور الاقرب : بغير واسطة أيضا Tu || 10 ثمانى THFI : ثمان MR ثمانية E || صاحبه : وهو الثالث Tu || الثانى : من الثانى ER || 11 وهكذا يتضاعف : اى الانوار السائحة فى النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به . وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة : ثمانى مرات ينعكس عليه من الرابع ، وأربع مرات من الثالث ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الاقرب ، ومرة من نور الانوار بغير واسطة . وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة ، والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها Tu (Ir) || 12 الساقلة : السافل F || 13 خاصية : خاصة M

- والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كل عالٍ واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس؛³
- (١٥٢) واعلم ان الأشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز أعدداه إلا بتمايز العلل، كأشعة سُرُج في حايط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا⁶ كشيء يشتد من مبدء واحد أو عن مبدئين، ويبقى بعدهما الشدة؛ ولا كأجزاء

من نور الانوار HERI : TMF - TMF : متضاعفة TMF : متضاعف H فيتضاعف ER يتضاعف I وفي بعض النسخ « يتضاعف الانعكاس » TaMaFa ، بمعنى : اذا كان تضاعف الانوار السانحة عن نور الانوار هكذا، فكيف يكون مشاهدة كل عالٍ واشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس، لانه ينكس بالشاهدة الى ما فوقه وبالإشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار، فانه انما يمكن في حقه الثاني دون الاول؛ او التي هي متضاعفة الانعكاس، اذ يحصل من الشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض، فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدة. ويجوز ان ينصب « متضاعفة الانعكاس » على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها، لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضى حصول مثلها. واعتبر باشران العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك. واحس منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا، وبالجملة يسير نوراً آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حياة له، فانها وان كانت موحودة في نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة، وانما تقتضى اشتداد النور في المحل لا تجرده، لانه انما يقتضى تجرد الحى لا البيت Tu^١ لا اعداد Tt-I : للاعداد TE اى لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها Tu^٢ بتمايز العلل TRI : تمايزاً بعلل HEMF وفي بعض النسخ « الا تمايزاً بعلل Ta (الا بتمايز العلل MaFa)^٣ الظل عن : ظل R

علة لواحد كيف كان. وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيئنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من 3 كل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا يغيب ذاته عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة التامة، 6 وهى القواهر الأصول الاعلون. ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها - كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة 9 جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذوتها الجوهرية، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره - أعداد. وبمشاركات أشعة الجميع سيما

§ لواحد: الواحد R || 1-2 وقد... الى شيئين في محل واحد I : وقد يجتمع ما مثل شوقين (يشوقين H الشوقين E) الى شيئين في محل واحد THEMف (+ اشراقات ما كثيرة في محل واحد R)، وفي بعض النسخ > وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد < TaMaFa || 2 هيئنا : - HEI اى فى الانوار، وفي بعض النسخ (MuFu-) كما اجتمعت فى الاجسام TaMuFu || 4 من كل واحد : اى من الانوار بالاشراق اذ لا انتقال (MuFu : الانتقال Tu) المجرى بالاشراق والشاهدة الى مرتبة اعلى - كما عرفت - يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل أمثال كثيرة له Tu || 5 وعظم : وعظايم EI || التامة : + التى هى آحاد الاشراقات الكاملة T (Tu) || 6 الاعلون : الاعلين HE || بسبب : بحسب Tt || 7 الجهات : التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة Tu || كما مشاركة : كمشاركة M || 11 اعداد THaMRf : عددا عددا HEI اى اعداد كثيرة لا تنحصر فى حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شىء، وبمشاركة كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شىء، وكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدا شىء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها Tu (Ir) || الجميع : للجميع EI

الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض . وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستثناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة 3 والبواقي يحصل الانوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسيطات والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت .

- 6 (١٥٣) فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب الطلسم » والنوع القايم النورى . وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالا . والانواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى 9 متقدمة عقلا . والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة . والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات ، فإنه لا يكون من الانسان غير الانسان ، ومن البر غير البر . فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق 12 ولا عن مجرد تصوّر نفوس محرّكة للفلك وغايات ، لأنّ تصوّراتها من فوقها

2 المتناسبة : المناسبة M || أشعة TIR : - H-I || الاشعة : معنى اشعة الجميع Tu ||
3 والمحبة : دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثامن بما فيه ، فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام Tu || 4 والبواقي : اى وبين الاشعة البواقي وهى غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة Tu || 5 كل : + واحد R || 6 القايم النورى : وهذا هوسمى بـ « المثل الافلاطونية » Tu (Ir) || 7 لبادتها : اى كائنة لبادتها Tu || 8 وغيرها : اى من الاجسام Tu ||
يوجد : يوجب T يؤخذ E || 9 سعدية : كالشترى والزهرة Tu || ونحسية : كزحل ومريخ Tu ||
واعتدالا : كعطارد Tu || القاهرة THMFIR : القاهرة ERI || اشخاصها : التى هى طلسماتها فى هذا العالم Tu || 10 عقلا : لتقدمها بالعلية والذات Tu || 11 من فوقها : اى حاصلة من حلل فوقها اى فوق تلك النفوس من الانوار المجردة Tu

اذ لا بدّ من علل لها . وما سمّوه عناية سنبطله . والصور النوعيّة المنتقشة
 في المجرّدات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، اذ هي لا تنفعل عمّا
 3 تحتها . ولا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض ، فأنه
 ينتهي الى تكثّر نور الانوار . فلا بدّ وأن يكون نوعها قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً .
 (١٥٤) ولا يتصوّر أن يوجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار
 6 معاً ، اذ لا تصوّر للكثرة عنه ، فلا بدّ من متوسطات مترتبة طوليّة . وليست
 القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة ، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام
 المتكافئة عن الأعلى ، وتكثّرها بمناسبات أشعة في الأعلى . وان كان يتصوّر

§ ما سمّوه عناية : اى ما سمّوه المشاؤون عناية وهي تعقل نور الانوار (تعقل الانوار
 المجردة Ir) الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات (Ir) Tu § سنبطله :
 سنبطله T § القاهرة : القاهرة EI § فى بعضها : اى فى بعض المجردات القاهرة Tu §
 نوعها : اى نوع هذه الانواع وهو ربّها Tu § ثابتاً : لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه
 الانواع وممتنية بها وحافطة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة كالألوان الكثيرة المعجبة
 التى فى رباش الطاووس ، فان علتها ربّ نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله
 الشاؤون ، اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين اسباب تلك الألوان .
 فالحكم يشل هذه الاحكام — من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ
 له ولاشغاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة — غير صحيح . ولما ثبت ان علل الانواع
 الجسمية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمية تكافؤ من وجوه : منها انه ليس بعضها
 علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه ، بل كل اشرف من وجه واخس
 من آخر ، فيجب ان يكون بين عللها — وهي الانوار العقلية — تكافؤ يوازى تكافؤ معلولاتها ،
 فيلزم ان يكون طايفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه ،
 بل تكون معلولة لغيرها ، وكل اشرف من وجه واخس من آخر (Ir) Tu § مترتبة :
 مرتبة TR § طولية : اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى لا تكافؤ بينها بل
 يكون كل عال علة لما دونه ، فلا يكون لها أصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة
 عن غير المتكافئة (Ir) Tu § ٧ أصنام متكافئة : الاصنام المتكافئة T § ٨ عن الاعلى : اى
 حاصلة عن الاعلى التى هي المتوسطات الطولية (Ir) Tu § فى H—Iz : من T

فضيلة ما في أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقتضية لها ونقصها، فيقع في الطلسمات مثلها، حتى يكون نوع متسلطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجمية في الافلاك عن 3 الأعلى المرتبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلماً، وبينها تكافؤ من وجوه أخرى. فبين أربابها - أي أصحاب الأصنام - أيضاً كذا. والفضائل الدائمة الثابتة 6 ونحوها لا تبني على الاتفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجردة تنقسم الى أنوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف - وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلنون 9 وأنوار قاهرة صورية أرباب الاصنام؛ - والى أنوار هدية للبرازخ، وان لم

1 في اصحاب الطلسمات : اي النوعية النورية Tu لاجل : فلاجل I المقتضية H-I :
المفيدة T الفايضة عن الاعلين الموجبة لها Ir 2 متسلطاً TMFI : يتسلط ER متسلط H
3-4 عن الاعلين T-F : للاعلين EI 4 الترتيبين : اي في الطول Tu لكان HR : كان T-I
ومن الزهرة : لكون فلكه فوق فلكهما وكذا من جميع ما تحته Tu (Ir) 5 اعظم : اعم R
7 الاتفاقات : الاتفاق R على : + مثل I 8 بالتصريف R : بالتصرف T-I أعلنون TMFI :
اعلين HER وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلى فايضا بعضها عن بعض غير حاصل منها
شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية
فيها. ولو حصل من كل واحد جسم، لترتبت الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ،
واللازم باطل فالملزوم مثله Tu (Ir) 10 ارباب الاصنام THa-I : وفي بعض النسخ
« ذوات الاصنام » وفي بعضها « ربّات الاصنام » (وكذا H) TaMaFa وهي الطبقة
المرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول، وهي ارباب الاصنام النوعية الجسدية وهي
قسمان : احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات العاصمتين من الطبقة
الطولية. ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان
العالم التالي اشرف من العالم الحسى، وجب صدور عالم المثال عن الانوار الشاهدية،
وعالم الحس عن الاشرافية، فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس، على ما في

تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار
 جهة عالية نورية - والبرزخ أنما هو من جهة فقرية ، - اذا كان برزخه
 3 قابلاً لتصرف نور مدبر . والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال ، فإن
 الانفصال وان كان عدم الاتصال ، لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال . والأعلون
 جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك ، ويظهر أيضا في أصحاب الطلسمات
 6 جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته . والفقر في السافلين أكثر

1 تحصل : اي تلك المدبرات وهي النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية (Ir) Tu 2 والبرزخ :
 والبرازخ T 3 جهة فقرية : وهي النازلة الظلمانية (Ir) Tu 4 فيه الاتصال : والغرض من ايراده
 هيئنا ان تعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل
 على الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة (رجوع به ص ١٢٨ و ١٣٧
 شود) 5 والاعلون : وكما ان الطبقة الطولية من المسكنات لا بد لها من جهة نورية هي استثناءها
 بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة المرضية ارباب الاصنام النوعية وهيئاتها النورية ،
 فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ
 المظلمة وهيئاتها الظلمانية ، والا امتنع صدور الاجسام عنها . ولما تبين انه لا يمكن
 صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول ولا من أحد العوالى الطولية ولا من السوافل
 المرضية فقط ، فتعين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاهلين (Ir) Tu 6 المشترك :
 اي بين جميع الانوار المرضية وجهات فقر العالية وهي كرة الثوابت بما فيها من الكواكب
 Tu 7 نوريته : اي نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى
 ارباب الانواع من تأثير وهو انتقاص نوريته (Ir) Tu 8 في السافلين : وهي الطبقة المرضية Tu

كل واحد من العالمين من التكافؤ ، فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب
 والناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله في عالم المثال . وكما انه لا
 بد في الانوار الاشرافية من نور هو اعظمها نورية وحشقا وهو علة الفلك الاعلى
 الحسى ، كذلك لا بد وان يكون في الانوار المشاهدة نور هو اعظمها وهو علة
 الفلك الاعلى المثالى . وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه
 شيء مما تحته ولا يدايه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها ، فكذا يكون حكم علة
 العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التى فى الطبقة المرضية (Ir) Tu

منه فى الأعلى. والنهائة فى الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كل قاهرٍ قاهرٌ، ولا عن كل كثرة كثرةٌ، ولا عن كل شعاع شعاعٌ، وينتهى النقص الى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً، وان كان لزوم الكثرة أنما يتصور عن كثرة ولزوم 3 القاهر عن قاهر.

(١٥٦) واذا كانت الافلاك حيّة ولها مدبرات، فلا يكون مدبراتها عللها، اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الفاسق. ولا يقهرها الفاسق 6 بالعلاقة، فانّ النور المدبر مقهور من وجهٍ بالعلاقة. فيكون مدبرها نوراً مجرداً قد نسميه «النور الاسفهد». وهذا يرشدك الى أنّه لما كان من لدن الأول ضرورى جهات قهر ومحبة، وفي القواهر جهتا استفساق فقرى 9 واستنارة، فتركت الاقسام فى المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات

§ فى الاعلى: وهى الطبقة الطولية لنولها فى السربة ونقصان نوريتها، لان كثرة انعكاس الانوار تقتضى قلة نوريتها ولهذا فان (Tu : قال Tut) النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضغطه Tu : الترتيبات HERI : المترتبات TMF § شعاع : وفى بعض النسخ «ولا عن كل شعاع شىء» TaMaFa § واذا : وان F § بالعلاقة : فلا يكون علة الناسق وهو الافلاك، بل عللها كلها هى الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلّسات التى هى الانواع الجسية Tu (Ir) § ٦- نوراً مجرداً : اى من المادة لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنها Tu § قد : وقد T § نسيه : نسيها H § النور الاسفهد : لانه (Ispahbad) باللسان الفيلوى زعيم (متقدم Ir) الجيش ورأسه، والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهد البدن Tu (Ir) § الى انه : وفى اكثر النسخ «يرشدك لما انه» TaMaFa § لدن الاول TR : لدى الاول Tu-I اى من لدن نور الانوار Tu § ومحبة : القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه Tu § 10 واستنارة : وهى جهة استنائها Tu § الاقسام : اى جهات الفقر والاستنناء والقهر والمحبة Tu § فصارت : اى المعلولات Tu § 11 وغاسق : + الغالب H

في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضا من المستنيرات الكوكبية،
 وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات المتأية عن الفساد
 3 المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصریات المطيعة لها
 العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثم النار لما قربت من الاثيريات،
 لزمها أيضا قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.
 6 (١٥٧) واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلوم محبة وقهراً،
 وللمعلوم بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب
 تقاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز اللازم للقهر بالنسبة الى
 9 السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعاً على ازدواج، كما قال
 تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون».

١ في الكواكب : كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب
 Tu الكوكبية : كالزهرة مثلا Tu ٢ الاثيريات : اى الفلكيات Tu ٣ المؤثرة : اى
 فى الاجرام العنصرية وهى جهة قهرها اياها Tu المطيعة : المنطبعة H ٤ على ما
 تحتها : هذا لا يوافق مذهبه لانه منكر (ينكر Fu) عنصر النار كما تبين (سبين Fu)،
 ولهذا قال « سنذكر شرح ذلك » وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلک،
 هذا ان حل قربها من الاثيريات على القرب المكاني . وان حل على القرب بالرتبة
 منها لتوريتها وغير ذلك مما سنشرح ، فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل وهو
 الصحيح Tu ٥ اليها : اليه EI يلزمها ذل : لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى
 نسبة النور الاقرب الى نور الانوار ، لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث ينجز
 عن اكتناحه والاحاطة به . ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة
 الانور (من جهة نور الانوار Ir) مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة ، كذلك
 ٦ سرت فى جميع الموجودات على هذا الوجه ، حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلوم
 محبة وقهر يلزمه عز ، وللمعلوم بالنسبة الى علة محبة يلزمها ذل Tu (Ir) ٧ ازدواج :
 ازدواج T ٨ ومن كل ... تذكرون (سورة ٥١، الذاريات، آية ٤٩) : يعنى هذه المعانى التى

IX.

فصل

- 3 < فى تَمَّة الكلام على الثواب وبعض الكواكب >
- (١٥٨) ولَمَّا لم يكن ترتيب الثواب واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقليّ. ومن الترتيبات - بل ومن الكواكب فى الثواب - ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب عالم الأثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث 6 يتيقن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثواب عجائب أخرى وكذا فى فلك الثواب لا ندركها.
- (١٥٩) واعلم أنّه لا مَيِّت فى عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبّرة 9 العلوية وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و«هُورَخْش» الذى هو طلسم «شهرير»

4 على جزاف: وهو أخذ الشئ، مجازفة وهو فارسى معرب Tu I ظلا Iz T: حاصل E I
6 البشر به علماً: علم البشر به I 7 عن: - TMF 8 فى فلك الثواب: فى الافلاك
والثواب R I 10 وقوتها: وقوتها T I 11 الرئيس المطلق: فنسبته الى الفلك المركز فيه
نسبة القلب الى البدن Tu (Ir) هورخش: وهو اسم الشمس بالفهلوية Tu (Ir) (در اوستا
Hvarexshaêta) شهرير (شهريور): وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى
هى ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسى على
ما تقدم Tu (Ir) (در اوستا Xshathra Vairya)

غفل عنها الجمهور، ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام، وهى الى
أثيرى وعنصرى، والاثيرى الى السعد والنحس والتيرين الشمس والقمر مثالى العقل والنفس،
والمعنصرى الى اقسام تنتهى الى الذكر والانثى؛ والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور
بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس، كل ذلك
لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات Tu (Ir)

نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سنة الاشراف. وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة، فإن ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقاس ولا يفعل النهار.

X.

فصل

6

< في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراف >

(١٦٠) لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، اذ لا يحجبه شيء عن شيء؛ فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، اذ النور قياض لذاته.

12

(١٦١) والمشاؤون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائداً

رئيس السماء: بل العالم الجسماني يتوره ويسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة وأشعته الغريبة ما يتم به الكون، ولهذه الفضائل والكمالات ذهب أرباب المكاشفات العقلية وأصحاب البحوث الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه (Tu (Ir) في سنة الاشراف من الحكماء الشرقيين (Ir) يرى: يتراءى T با: ما H يفعل T-I: يعقل T كفى: يكفى T والبصر: اذ عند مقابلة الستير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشرافي حضوري على البصر فيدركه، واذا كان عدم الحجاب كافياً في العلم الاشرافي الحضوري، ونور الانوار نور محض، لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجابه غيره من الموجودات العقلية والعسية عنه Tu 10 فلا يعزب... في الارض: سورة 34 (السيا) آية 3

13 زائدا: بزائد R

- عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الاشياء
عن علمه بها . فيقال لهم : ان علم ثم لزم من العلم شيء ، فيتقدم العلم على
الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ، فانّ عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد
تحققها . وكما انّ معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته .
وأما ما يقال « انّ علمه بلازمه منطوي في علمه بذاته » كلام لا طائل تحته ،
فانّ علمه سلبيّ عنده ، فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ؟ والتجرد عن
المادة سلبيّ ، وعدم الغيبة أيضاً سلبيّ ، فانّ عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به
الحضور ، اذ الشيء لا يحضر عند ذاته - فانّ الذى حضر غير من يكون
عنده الحضور فلا يقال الاّ في شيئين - بل أعمّ ، فكيف يندرج العلم بالغير
في السلب ؟ ثمّ الضاحكية شيء غير الانسانية ، فالعلم بها غير العلم بالانسانية .
والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية ، فانّها ما دلّت مطابقة
أو تضمناً عليها ، بل دلالة خارجية . فاذا علمنا الضاحكية ، احتجنا الى صورة
أخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوّة . وأما ما ضربوا من المثال في
الفرق بين العلم التفصيليّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرت
فوجد الانسان من نفسه علماً بجوابها ، لا ينفع . فانّ ما يجد الانسان من
نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب

1 بل هو : + عبارة عن T (Tu) المجردة : المجرد HEI 2 النبية : النبية R (در
هر دو موضع) 3 معلوله : علمه له M فكذلك العلم : فالعلم HEI العلم : علمه HEI
4 ان : فى ان R من ان F 5 عنده : اى عند القابل بالانطواء Tu عندهم H 6 فلا يقال :
اى الحضور Tu بل اعم : بل يراد بعدم الغيبة ما هو اهم من الحضور ، فيفسر بالحضور اذا كان
عدم غيبة الذات من غيرها ، ولا يفسره به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات Tu 7 فى العلم
بالانسانية : فى الانسانية HEI 8 خارجية : خارجة R 9 علمنا : علمت I 10 يجد : اذ يجد Ir

لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن
 للقوة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن
 3 عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم
 إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلب ما كيف يكون عالماً بهما وعنايةً بكيفية ما
 يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلًا من الأشياء،
 6 فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

(١٦٢) فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق، وهو أن علمه بذاته
 هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أمّا
 9 بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلوية.

1 اقرب: اى الى الوجود Tu 2 عالما (اى الانسان Fu) : علما T (اى الانسان Tu) 3
 4 جيم: وهو ذاته تعالى Tu 5 باء: وهو لوازمه Tu 6 فسلب ما: فسلبهما R فسلب با I وهو
 علمه عند الشائين الذى هو عبارة عن عدم النية عن الذات المجردة عن المادة Tu 7 بكيفية:
 بل بكيفية H 8 فليطلب ... العلم المتقدم: اى على الاشياء لان الحاصل منها لتأخره عنها
 لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها. وفى بعض النسخ «فيطلب» وفى بعض النسخ «نبطلت»
 (وكذا HER فطلب I فيطلب Ir) اى العناية المتقدمة على الاشياء. والظاهر ان «نبطلت»
 (فيطلب Fu اى يطلب Mu) تصحيف «فيطلب» (نبطلت MuFu) لانه ان صح من حيث المعنى،
 فلا يصح من حيث اللفظ، اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب، كان الواجب ان يقول
 «فيطلب العناية المتقدمة» لكونه جزء الشرط، وان صح بتأويل ويؤيده قوله «فاذن الحق
 فى العلم قاعدة الاشراق» لان الحق انما يقال بازاء الباطل. وأيضا قوله بعد هذا «واذا
 بطلت» اى العناية، فكانه قال «فاذا بطل (بطلت Fu ابطل Mu) ما قالوه فى العناية
 والعلم، فالحق فيه قاعدة الاشراق الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء
 المتألهين (الآلهيين Mu) TuMuFu 7 هو HaRI : T—F 8 ظاهرة له: على
 سبيل الحضور الاشراقى Tu 9 بأنفسها TMF: أنفسها HERI كأعيان الموجودات من
 البجرات والمادية وصورها الثابتة فى بعض الاجسام كالفلكيات Tu (Ir) متعلقاتها: اى
 بتعلقاتها كمسور الحوادث الماضية والمستقبلية الثابتة فى النفوس الفلكية Tu (Ir)
 مواضع: وفى بعض النسخ «مواقع» TaMaFa (وكذا H) 1 العلوية: لاحاطة اشراقه الظهورى

- وذلك اضافة ، وعدم الحجاب سلبى . والذى يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ ، هو
 أنّ الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب . فاضافته
 الى كلّ ظاهر له ابصار وادراك له ، وتعدّد الاضافات العقلية لا يوجب تكثراً 3
 فى ذاته . وأما العناية ، فلا حاصل لها . وأما النظام ، فلزم من عجيب الترتيب
 والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى . وهذه العناية
 ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات ، وهى 6
 فى نفسها غير صحيحة . واذا بطلت ، تعيّن ان يكون ترتيب البرازخ عن
 تراتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة فى النزول العلىّ الممتنع فى البرازخ .
 (١٦٣) واعلم أنّه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض ، يتراءى البياض 9
 أقرب لأنّه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا . ففى عالم
 النور المحض المنزه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى فى مراتب العلل ، فهو أدنى
 الى الأدون لشدة ظهوره . فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى ؛ واذا كان 12
 هو أقرب ، كان هو أولى بالتأثير فى كلّ ذات وكمالها ، والنور هو مغناطيس القرب .

1 وذلك : + ايضا R || القدر : التقدير F || 2 اما : اما T || 3 تكثرا : تكثيرا T ||
 4 العناية : على ما ذكر المشاؤون Tu || النظام : + العجيب T || 5 ذوات الطلسمات : وهذه
 العناية التى مرّ فسادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يبطلون بها مذاهب
 القدماء القائلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التى هى علة الوجود والنظام
 الجسماني ؛ وهى فى نفسها فاسدة (Tu) Ir || 6 تراتيب HERIZ : ترتيب TMF || المحضة :
 + المختلفة R || المندرجة : المندرجة M || 10 بالقرب : بالنور E || 11 مغناطيس القرب :
 اى من نور الانوار ، فان العقل والنفس كلما كان أشد نورا كان أقرب منه ، واعتبر
 ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل Tu

الضرورى بالمديرات وهى النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض ، وكذا
 ان كان فى المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له تبعاً لكون المبادئ كذلك (Ir) Tu

XI.

فصل

> في قاعدة الامكان الأشرف

3

< على ما هو سنة الاشراف

- (١٦٤) ومن القواعد الاشرافية ان الممكن الأخس اذا وُجد، فيلزم أن
- 6 يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإن نور الانوار اذا اقتضى الأخس الظلماني بجهته الوحداية، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فاذا فرض موجوداً، يستدعى جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الانوار، وهو محال. والانوار المجردة
- 9 المدبرة في الانسان برهناً على وجودها؛ والنور القاهر - أعنى المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولاً. فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والافلاك والمدبرات

سنة الاشراف : رجوع به فصل IX ص ١٥٠ س ١ شود || 5 الاشرافية) : + قاعدة الامكان الاشراف وهي T (Tu) || 7 بجهته EMRFI : بجهة TH || 7-8 موجودا يستدعى جهة : موجود أشرف ليستدعى E || 10 من المدبر : لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل Tu || ان يكون : - E || 11 أولاً : فان قيل ان (Fu) صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشراف، لما كان بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف له واكرم، ونحن نرى اكثر الغلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم أولى من لا حصولها، فليس الممكن الاشراف واجبا، قلنا : ان هذه القاعدة إنما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتأثرة منها كالعنصریات من المواليد الثلاثة وغيرها، اذ قد يستتبع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل، ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفاً واخرى خسيساً، لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تنتهى. واما الامور التي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية، فلا يمنحها عما هو اشرف لها واكمل أمر من الامور

ما هو أشرف وأكرم بعد مكانه، وهي خارجة عن عالم الاتفاقات، فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

- ٣ (١٦٥) ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الانوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم ان يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح، فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها. والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الاصنام
- ٩

١ واكرم : واكمل F مكانه : مكانه F 3 في عالم الظلمات THERIFI :
في الطلسمات R في عالم الطلسمات M 6 يلزم : يجب TF : واطرف : واطرف M
والانوار القاهرة : وما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قاية لا في أين هي اشرف ما في الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء النسلخين عن النواصيت لها كذلك واخبارهم عنها Tu (Ir) 2 وذوات (ذات F) الاصنام : اي وكونها عطفاً على « المبدع » ويجوز ان يقرأ مرفوعاً عطفاً على « الكون » لكن الاول أولى على ما يظهر بالتأمل Tu

الخارجية، لانها اما عللها أو معلولاتها أو لا هذا ولا ذاك، والاخيران (Fu) باطلان، لان ما لا مدخل له في عليّة الشيء لا يكون عدمه سبباً لعدمه، فاختلف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استمدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلة ثابتة غير داخلية تحت الحركات، بل لاختلاف القواعل أو اختلاف جهاتها، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخص الاخص. وهذا بحث شريف ذكر المصنف في «البطارحات» انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو، فانه قال في «كتاب السماء والعالم» ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات (في المعلومات Tu) ما هو الاكرم لها والاشرف Tu (Ir)، والشيخ فصل هذا الاجمال على ما هو مشروح في كتبه Ir. —

- من الانوار القاهرة شاهدا المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة. ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد الا اعترف بهذا الأمر. وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وافلاطون ، ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاديمون واباذقلس ، كلهم يرون هذا الرأي. وأكثرهم صرح بأنه شاهدا في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدا ، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية ، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية؟ (١٦٦) 9 وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذنب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء ، عظيم الميل اليها؛ وكان مصرّاً على ذلك ، لولا ان رأى برهان ربه. ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة ، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، 12

2 لغيرهم : + ممن لا يشاهدا من اشياهم T (Tu) || ومجرد : وفي بعض النسخ «وتجرد» TaMaFa (وكذا H) اى وذو تجرد Tu || 2-3 بهذا الامر : بهذه الامور R || 5 شاهدا : اى الانوار المذكورة Tu || 6 الفرس والهند HE : الهند والفرس I-T || 7 اعتبر : اعتبرت R || شخص : كبطلبيوس Tu || او شخصين : كهو مع ابرخس او ارشيدس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية Tu (Ir) || 8 فى ارصادهم : فى عالم ارصادهم R || 9 كان : اى فى مبدئه شروعه فى الحكمة Tu (Ir) || 10 هذه الاشياء : وهى تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأى الاوائل Tu (Ir) || اليها : اى الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير Tu || 11 برهان ربه : وهو مشاهدة (مشاهدته Tu) الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بأن جميع ما فى عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة فى عالم العقل Tu (Ir)

ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء
المينوية ينابيع الـ«خَرَّه» والرأى التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلصة
الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم³
متفقون على هذا، حتى انّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت
وسمّوه «خَرَداد» وما للاشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أُرديهشت»

1 ويرى: فيرى M || 2 المينوية H-Iz (البثوة M 1): اي الروحانية كما اخبر الحكيم
الفاضل والامام (والنبي Mu) الكامل زرادشت الآذربايجاني عنها في «كتاب الزند» حيث قال:
العالم ينقسم بقسمين «مينوي» هو العالم النوراني (النوري Mu) الروحاني و«گيتي» هو العالم
الظلماني الجسماني (يعني در زبان پهلوی ménôk, gêtik ودر اوستا mainyava, gaethya).
ولان النور الفايض من العالم النوري على الانفس الفاضلة الذي يعطى التأييد والرأى وبه
يستضيء الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس، يسمى بالفهلوية «خَرَّه» (يعني Xwarr ودر
اوستا Xwarənah) - على ما قال زرادشت: «خَرَّه» نور يسطع من ذات الله تعالى وبه
يرأس الخلق بعضهم على بعض، ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته، وما
يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كيان خَرَّه» (در اوستا Kavaēm Xwarənah)، -
والرأى هو واحد الارآء، جعل الاضواء المينوية ينابيع الـ«خَرَّه» والرأى Tu (Ir) ||
الـ«خَرَّه» TMFIz: الخرة H الحيوة ER || زرادشت T-Iz: زردشت H ||
3 فشاهدها: على ما قال «المصنف» في «كتاب» اللوح «العبادية» > الملك الظافر
كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية أب القدس ونطقت معه النيب
وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله تعالى وواجهته انوار الله مواجهة،
فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خَرَّه وهو ألق (القاء Tu) في النفس قاهر بخضع
له الاعناق Tu || متفقون TMF: كانوا متفقين HERI || على هذا: اي على ان لكل
نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها رباً في عالم النور وهو
عقل مجرد مدير لذلك النوع، والى هذا اشار نبينا محمد - عليه افضل الصلوات - ان
لكل شئ ملكا حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك» ولجزم (جزم Mu)
حكماء الفرس بوجود أرباب الاصنام سوا كثيرا منها Tu (Ir) || 4 خرداد: خرداذ
H || مرداد: مرداذ HE || ارديهشت: وهو العقل المدير لنوع النار والحافظ لها
والمنور اياها وهو المدير لصنوبرتها والمجاذب للدهن والشمع اليها (+ وسوا صاحب

وهي الانوار التي اشار اليها انبادقلس وغيره .

(١٦٧) ولا تظنّ انّ هؤلاء الكبار أولى الايدي والابصار ذهبوا الى انّ

3 الانسانية لها عقل هو صورتها الكليّة وهو موجود بعينه في الكثيرين ، فكيف

يجوزون ان يكون شيء ليس متعلّقا بالمادّة ويكون في المادّة ؟ ثمّ يكون

شيء واحد بعينه في موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟ ولا أنّهم حكموا بأنّ

6 صاحب الصنم الانسانيّ مثلاً انّما اُوجِد لأجل ما تحته حتّى يكون قالباً له ،

1 الانوار : انوار H ۥ وغيره : من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون
وامثالهم الداهيين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادّة
قائم بذاته معتن به ومدبر له وحافظ اياه ، وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة
هذا العقل - وهو ربّ النوع - الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتناؤه بها
ودوام فيضه عليها ، واما بمعنى ان ربّ النوع اصل ذلك النوع ، كما يقال كلى ذلك الامر
كذا ويعنون به الاصل والمعوّل عليه (MuFu الامر المقول عليه Tu) ، ولكون ربّ النوع
اصله قيل انه كلى ذلك النوع ، واما بمعنى ان ربّ النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما
يقال للمقول والنفوس كليات بهذا المعنى ، لا بمعنى ان ربّ النوع - الذى هو عندهم له
ذات متخصّصة لا يشاركه فيها غيره - نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى
يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئى المجرد عن المادّة - وهو ربّ النوع - بأنه كلى
ومادى لوجوده فى مواد كثيرة وهى اشخاصه Tu (Ir) ۥ الايدي : الايدى H ۥ 3 وهو :
اى ذلك العقل المتشخص Tu ۥ 4 ان : ذلك ان R ۥ 5 بعينه : وهو ربّ النوع الذى هو
عقل متشخص Tu ۥ 6 انما : - T ۥ ما تحته : وهو الصنم الانساني Tu ۥ حتى يكون : اى
ما تحته وهو الصنم الانساني Tu ۥ قالباً له : اى للنور المجرد الذى هو ربّه اذ لا بد
وان يكون كل موجود ممكن قالباً لشيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى Tu

الارض « اسفندارمند » ... وربّ نوع النبتة الداخلة فى اوضاع نواميسهم « هوم ايزد » وكانوا
يقدرسون له (Ir) وكذا كانوا يشقون لكل نوع جسمانيّ ربّ صنم ذا عناية عظيمة به
هو المدبر له والنمى والفاذى والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيّنا عن انفسنا ، والا لكان لها شعور بها ،
فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام Tu (Ir)

- فأنهم أشدّ الناس مبالغة في أنّ العالى لا يحصل لأجل السافل؛ فأنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.
- ٣ (١٦٨) ولا تظنّ أنهم يحكمون بأنّها مرّبة حتّى يقال أنّه يلزم ان تنحلّ وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وان لم يتصور أصنامها الا مرّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فانّ المشائين سلّموا انّ الانسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الاعيان مع أنّها مجردة وما في الاعيان هي غير مجردة، وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.
- ٩ ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل

٥ للمثال : اى للعقل الذى هو ربّ النوع لكونه صورة متشخصة أيضا Tu || الى غير النهاية : حتى يكون ربّ النوع قابلاً لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قابلاً لآخر هو معناه وهذه صورته . والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى - وهو الصنم - حتى كأنه اختص به ، فانما استعمل فى ربّ النوع لان كلا (كل واحد Fu) منهما فى الحقيقة مثال للآخر من وجه ، فكما ان الصنم مثال لربّ الصنم فى عالم الحس ، كذلك ربّ الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ، ولهذا يقال لارباب الاصنام «المُثل» Tu || ٣ انهم : بأنهم T || بأنها : اى بأن ارباب الاصنام النوعية Tu || ٤ نورية : قايمة بذاتها (بذواتها Fu) لا فى أين Tu || أصنامها : التى هي أمثلتها Tu || ٥ للكثيرين : لكثيرين RF || ٦ وما فى الاعيان : وهو الانسانية التى فى الخارج Tu || هي R : - T-I || وهى : اى التى فى الذهن Tu || متقدرة : مقدرة E || ٨ بالكلية : فلا يلزم من تركيب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركيب مُثلها وهى ارباب الاصنام ، ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مُثلها فى عالم الانوار اليها ، فان للماهية النورية كمالا فى ذاتها به تستغنى عن القيام بعمل ، وللجسمانية نقص يحوج الى القيام بعمل اذ هي كالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهريّة الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية ، فانها لكونها كمالا للذهن تقوم به لا بذاتها Tu || ٩ ولا يلزمهم أيضا : واعلم ان القايلين بالمثال النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا

- كُلُّ شَيْءٍ يَسْتَقِلُّ بِوُجُودِهِ لَهُ أَمْرٌ يَنْاسِبُهُ مِنَ الْقُدْسِ . فَلَا يَكُونُ لِرَايِحَةِ الْمَسْكِ مِثَالٌ وَلِلْمَسْكِ آخَرٌ ، بَلْ يَكُونُ نُورٌ قَاهِرٌ فِي عَالَمِ النُّورِ الْمُحْضِ لَهُ
- 3 هَيْشَاتٌ نُورِيَّةٌ مِنَ الْأَشْعَةِ وَهَيْشَاتٌ مِنَ الْمَحَبَّةِ وَاللَّذَّةِ وَالْقَهْرِ ؛ وَإِذَا وَقَعَ ظَلُّهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ ، يَكُونُ صَنْمُهُ الْمَسْكُ مَعَ الرَّايِحَةِ أَوْ السَّكْرِ مَعَ الطَّعْمِ أَوْ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَعَ اخْتِلَافِ أَعْضَائِهَا عَلَى الْمُنَاسِبَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ قَبْلِ .
- 6 (١٦٩) وَفِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ تَجَوُّزَاتٌ ، وَهُمْ لَا يَنْكُرُونَ أَنَّ الْمَحْمُولَاتِ ذَهْنِيَّةٌ وَأَنَّ الْكَلِّيَّاتِ فِي الذَّهْنِ . وَمَعْنَى قَوْلِهِمْ « أَنَّ فِي عَالَمِ الْعَقْلِ إِنْسَانًا كَلِّيًّا » أَيْ نُورًا قَاهِرًا فِيهِ اخْتِلَافُ أَشْعَةٍ مُنَاسِبَةٍ يَكُونُ ظَلُّهُ فِي الْمَقَادِيرِ صُورَةَ الْإِنْسَانِ ؛
- 9 وَهُوَ كَلِّيٌّ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مَحْمُولٌ ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَسَاوٍ نِسْبَةً الْفَيْضِ عَلَى هَذِهِ الْأَعْدَادِ ، وَكَأَنَّهُ الْكُلُّ وَهُوَ الْأَصْلُ . وَلَيْسَ هَذَا الْكَلِّيُّ مَا نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ لَا يَمْنَعُ وَقُوعَ الشَّرَكَةِ ، فَانْفَهُمْ مُعْتَرِفُونَ بِأَنَّ لَهُ ذَاتًا مُتَخَصِّصَةً ، وَهُوَ عَالَمٌ
- 12 بِذَاتِهِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ مَعْنَى عَامًّا ؟ وَإِذَا سَمَّوْا فِي الْإِفْلَاحِ كُرَّةً كَلِّيَّةً وَأُخْرَى

1 يستقل : - E 2 نور قاهر : اى عقل Tu 3 صنمه TMRF : صنمها HEI 4 مع TRF : على HEMI 5 المذكورة من قبل : وهى المناسبة الموجودة فى الانوار البجدة المقتضية لهذه الصورة فى هذا العالم Tu 6 تجوزات : يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهمه المشاؤون Tu 7 انسانا كليا : مثالا انسانيا F 8 فيه : فيها F 9 متناسبة : مناسبة F 10 فى المقادير : وفى نسخة « فى الاعيان » TaMaFa 11 وهو : اى ذلك النور القاهر Tu 12 الكل H-Iz : الكلى T 11 له : اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم Tu

رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه ، بل يقولون ان لكل نوع جسانى مستقل ربّ نوع له هيشات نورانية روحانية اذا وقع ظله فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه Tu 1 لكون الشئ : كون الشئ I لكل شئ M

- جزئية، لا يعنون به الكلّي المشهور في المنطق، فتعلّم هكذا.
- (١٧٠) وأما الذي احتجّ به بعض الناس في اثبات المثل من «أنّ
- الانسانية بما هي انسانية ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم. 3
- فإنّ الانسانية بما هي انسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هي مقولة
- عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة، فما كانت الانسانية
- مقولة على الكثيرين. وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لا اقتضاء 6
- كثرتها اقتضاء الوحدة، بل تقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة
- ليس اقتضاء اللاكثرة، وتقيض اقتضاء الكثرة أنّها هو لا اقتضاء الكثرة،
- فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة. ثمّ الانسانية الواحدة المقولة على الكلّ 9
- أنّما هي في الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل الى صورة أخرى. وما قيل «أنّ
- الاشخاص فاسدة والنوع باقٍ» لا يوجب ان يكون أمراً كلياً قابلاً بذاته، بل
- للخصم أن يقول: الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الاشياء اقناعية. 12

« لا ... المشهور في المنطق : بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب الكرة المشتلة على

جميع كراته المستلزمة لجميع احواله Tu ٥ هكذا : هذا هكذا Ha وهو انهم لا يعنون

بكون رب صنم النوع كلياً الكلّي المشهور في المنطق، بل يعنون به كونه مستلزماً لجميع

احوال النوع Tu ١ 2 احتجّ TMF : يحتجّ HERI 3 فهي واحدة : وكذا الفرسية وغيرها

من الانواع، فكل نوع جسماني له شخص واحد قابم بذاته في عالم النور هو ذلك النوع

على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه، وهذه الاشخاص هي «المثل الافلاطونية» (Ir) Tu ١

6 الكثيرين : كثيرين M ٥-7 وليس اذا ... اقتضاء الوحدة THaMFI : وليس اذا لم

يقتض الانسانية الكثرة اقتضت الوحدة اذ ليس لا اقتضاء. كثرتها اقتضاء الوحدة ER

وفي بعض النسخ «وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء. كثرتها يقتضى الوحدة»

وفي البعض «وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء. كثرتها اقتضاء الوحدة»

(وكذا H) والاول أولى من الثاني وهو من الثالث على ما لا يخفى TaMaFa ١

9 ثم : اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة المتنوعة لا ينتج المطلوب وهو

كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج Tu ١١ ان يكون : اى النوع الباقي Tu

(١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه
 الاقتناعيات، بل على أمرٍ آخر. وقال افلاطون « إِنِّي رَأَيْتُ عِنْدَ التَّجَرُّدِ أَفْلَاكًا
 3 نورانيةً. » وهذه التي ذكرها بعينها السَّمَوَاتُ العُلَى التي يشاهدها بعض الناس
 في قيامتهم « يوم تبدّل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد
 القهار. » ومما يدلّ على أنّهم يعتقدون أنّ مُبْدِعَ الكلّ نور وكذا عالم العقل،
 6 ما صرّح به افلاطون وأصحابه: أنّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى
 عن نفسه أنّه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن
 الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة
 9 بالكلّ. فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع
 الشاهق الالهى. ما هذا مختصره الى قوله « حجبَتِ الفكرة عَنِّي ذلك النور. »
 وقال شارح العرب والعجم « إنّ لله سبعة وسبعين حجاباً من نور، لو

§ واصحاب المشاهدات : كفيثاغورس واباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الامثال
 Tu (Ir) § الاقتناعيات : الاقتاعات TEI § على أمر آخر : وهو الكشف والشاهدة
 أولاً، ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانياً، والمثل التي أبطلها المتأخرون
 هي ان يكون انسانية (الانسانية Tu) مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع
 اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر
 معقول باق دائم لا يتغير أبداً، وهو باطل لا يقول به جاهل فضلاً عن فاضل كافلاطون
 Tu (Ir) § نورانية T : نورية H-I اي عقولاً مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف
 نورا الى آخر السراتب كالافلاك المحيطة ببعضها ببعض، فلهذا سماها بالافلاك تجوزاً
 Tu (Ir) § 4-5 سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٤٩ § 7 بدنه : بذاته M § 8 الى العلة الالهية :
 وفي بعض النسخ « الى العلة الاولى الالهية » TaMaFa § 10 ذلك النور : ذكر
 في التلويحات (Cf. Opera metaphysica et mystica I p. 112) وحكمة الاشراف هذه
 الحكاية عن افلاطون الالهى وهو الاشبه، ورايت في بعض الكتب ان الحكاية منقولة
 عن ارسطاطاليس Ir وأصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه

كُشِفَتْ عَنْ وَجْهِهِ لِأَحْرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ مَا ادْرَكَ بَصَرَهُ. « وأوحى إليه الله

1 كُشِفَتْ T : كُشِفَ H-I || ما ادرك بصره : وفي رواية « سبعة حجاب » وفي أخرى « سبعين ألف حجاب من نور. » وفي حديث أبي إمامة الباهلي « ان جبرئيل عم قال : يا محمد اني دفوت من الله دنوا ما دنوت قط. قال : كيف كان ؛ يا جبرئيل. قال : كان بينه وبينني سبعون ألف حجاب من نور. » وفي حديث أبي موسى « حجاب النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. » وفي رواية « من نور وظلمة. » والسبحات جمع سبعة، والمراد بها انوار الذات الازلية التي اذا رآها الملائكة المقربون سبحوا لما يروهم من جلال الله وعظمته. ولما تحيرت البصائر والانظار وارتجبت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه، فكانت الانوار كالعجب التي تحول بين العقول البشرية وما وراءها، لو كشفها عن وجهه - اي ذاته - فتجلى ما وراءها، لأحرقت عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم اطاقته (طاقته Tu)، وهو بعد في الدنيا منغمس (منغمس Mu) في الشهوات متالف بالمحسوسات مجحوب بالشواغل البدنية والعوايق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها. والفرس من ابراده (ايراد Tu) هذا الحديث ان هذه العجب النورية هي الانوار المجردة من العقول

ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف ههنا وفي التلويحات عنه انه قال « اني ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضات وتأمل احوال الموجودات المجردة عن الماديات، وخلصت بدنى جانباً، وصرت كاني مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية، فأكون داخلاً في ذاتي لا اتعلل غيرها ولا انظر فيها عداها وخارجاً عن ساير الاشياء، فعينئذ أرى في ذاتي من الحسن والبهاء والسنا والضياء والمعاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقى متعجباً حيران باهتاً (تايبها Mu). فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الالهى الروحاني الشريف الكريم واني ذو حياة فعالة. ثم ترقيت بذهني من ذلك (هذا Fu) العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية، فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوق العوالم العقلية النورية، فأرى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا يقدر اللسان على وصفه والاسماع على قبول نعته. فاذا استغرقني ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله، هبطت من هناك الى عالم الفكرة، فحينئذ حجب الفكرة عني ذلك النور، فابقي متعجباً أني كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى مثلية نوراً وهي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرت قول مطربوس (كذا اظهرا : هرقلطوس) حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي « TuIr. (Cf. Plotin, Ennéades IV 8 I, éd. E. Bréhier t. IV p. 216)

« نور السموات والارض » وقال « ان العرش من نورى »
ومن الملتقط من الادعية النبوية « يا نور النور ! احتجبت دون خلقك ، فلا
يدرك نورك نور . يا نور النور ! قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء 3
بنورك اهل الارض . يا نور كل نور ! خادم بنورك كل نور . » ومن الدعوات
المأثورة « أسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك . » ولست أورد هذه
الاشياء لتكون حجة ، بل تبتهت بها تنبيها ، والشواهد من الصحف وكلام 6

1 نور السموات والارض : سورة ٢٤ (النور) آية ٣٥ . لا بمعنى انه تعالى منورها على
ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه ، بل بمعنى انه محض النور البحت
وان سائر الانوار شرر من نوره (Ir) Tu || من نورى TMRFIr : من النور HEI
من نور Ha . والعرش ثلثة : العرش العقلى وهو العقل الاول ، والعرش النفسى وهو نفس
الفلك الاول ، ولا يخفى انها نوران فايضان من نور الانوار المقدس ، والعرش الجسمانى
وهو الفلك الاعلى وهو من بعض العقول المنتهية الى نور الانوار المقدس ، وكل الوجود
على الحقيقة من نوره (Ir) Tu) وقوله تعالى وهو رب العرش المجيد يريد به العرش
العقلى ، والكريم النفسى ، والمظيم الجسمانى Ir || الملتقط من : الملتقط عن HEI ||
خلقتك : خلقتك E || 2- فلا ... نور : اى لا يحيط بنورك شىء من الانوار العقلية TuIr ||
بنورك : بضوئك R || يا نور كل نور : يا نور النور كل نور R || خادم بنورك T : خادم
لنورك HEF حامد لنورك TMR || كل نور : R || أسألك RF : أسألك T-I || اركان
عرشك : فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية
التي هى عبارة عن اركان العرش (Ir) Tu || الصحف : اى المنزلة على الانبياء عم Tu

والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية ، لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان
تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية . والمراد من العجب الظلمانية - على ما فى
الرواية الاخرى - الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية TuMuFu ليس المراد من ذلك
ما يقوله اهل اللغة ان سبعات وجه الله جلالة وعظمته ، بل مراده نفس الذات الواجبة
الوجود . فلو فرض كشف هذه العجب كلها عن ذات السالك الطالب له تعالى ، لاحرق
نور الذات الازلية ما ادرك بصره من الانوار النفسية السالكية اليه حتى تغنى عن
ذاتها وتتحده بأصلها بحيث يصير العقل والعقل والمعقول على سبيل المجاز شيئا واحدا Ir

الحكماء الأقدمين مما لا يحصى .

(١٧٢) قاعدة > في بيان جواز صدور البسيط عن المركب .< النور

- 3 القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يمثله ، بل يصدر ما يصدر
عن بعض الأعلىين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فتصير كجزء
للعلة ، فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له . ثم المعلول يقبل من أشعة
6 أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته ، فيقع اختلافات كثيرة في
القواهر . ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ،
ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة .

- 9 (١٧٣) قاعدة > في بيان أقسام أرباب الأصنام .< ومن القواهر
النازلة ما يقرب من النفوس ، وكما أنّ من النفوس ما احتاج الى توسط
الروح النفساني ، ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك - كالنفس
النباتية ، - ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات - كالمرجان ، - ومن النبات 12

1 ما : R - 2 البسيط عن المركب TuMuFu : المركب عن البسيط Mut 3 منه :
عن TM 4 اشعته : وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخرى Tu (Ir) 5 يصدر : + عنه T 6
بعض الأعلىين : وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة
المرضية السافلة الحاصلة من العالية Tu (Ir) 7 وباعتبار HMFiz : باعتبار TER 8 انوار
كثيرة : كثرة F 9 فتصير : اي تلك الانوار Tu 10 كجزء للعلة : لانها المجموع المركب
من الذات والاشعة التي فيها Tu (Ir) 11 مخالفاً له : اي في البساطة والتركيب لتركيب العلة
من ذات القاهر الاعلى الطولى ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل
المرضى ، اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب
الاعتبار بسيطة بحسب الذات . واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نير بذاته مستنير بأشعة
عرضية . ثم يصير البسيط الصادر بما يقبل من الاشعة مركباً يصدر منه بسيط الى ان ينتهي
النقص في الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضى صدور نور منه Tu 12 يقبل : + النور T
(Tu) قبلت T : قبل H-I 11 لشدة TMRf : من شدة HEI 11-2 12 كالنفس النباتية :

ما قرب من الحيوان - كالنخل، - ومن الحيوانات ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنه وغيرها - كالقرد وغيره، - فالطبقة العالية نازلها يقرب من 3 الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، ومن الانوار المتصرفة البشرية ما كان يكاد عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً 6 متصرفاً، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه لنقص في جوهره. والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراف،

1 ما قرب من الحيوان : ما يقرب من هيئة الحيوان R || الحيوانات T : الحيوان H-I : قرب : يقرب R : من : الى F || 2 الباطنة : وفي بعض النسخ بدل الباطنة « الناطقة » (وكذا R) والاول اولى TaMaFa || 3 البشرية HERI : - TMF اى النفوس البشرية Tu : عقلا : كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين I Tu : منها : عنها T : كبعض البهايم : وفي بعض النسخ « لبعض البهايم » اى ما كاد يكون نفسا لبعض البهايم TaMaFa || 4 هو فيه T : - H-I : اى فى ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالتصرف فيه Tu : لنقص : لنقص ما R || 5 فى جوهره : ففى نتيجة لقوله « وكما ان من النفوس » وتقريره ان نقول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك، كذلك (Tu-) القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج فى اعتناؤه بالاصنام لكماله الى متوسط يفيض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف فى تلك الاصنام، وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام واربابها من القواهر النازلة، ومنها ما لا يحتاج فى الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كأرباب اصنام البسايط العنصرية والمركبات الجمادية (العادة Fu)، وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب، فكانه قال : وكما انه (ان Tu) من النفوس كذا، فن القواهر النازلة كذا Tu

لتعلقها بأبدان النباتات من غير توسط روح نفساني، ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس، لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هى أطف منها، واذ ذاك فيستحيل ان تتصرف فى البدن من غير متوسط لان احدهما فى غاية اللطافة والاخرى فى غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية، اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط Tu

الأَنَّ الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيما إذا كان ذلك النور من العوالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، أى ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقصورها عن 3 افادة نورٍ مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII.

فصل

6

< فى بيان عدم تناهى آثار العقول

وتناهى آثار النفوس >

(١٧٤) ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها 9 مقدار، اذ كلّ متقدّر برزخىّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلّها مشاركة فى الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النورية 12 الى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة فى غيره. وليس بصحيح تشنيع من يقول: أنّ النور كيفية وعرض هيناء، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شيء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فأنّه لا أصل له، اذ الاستغناء للنور 15

1 المستعار : وفى بعض النسخ « المستفاد » (وكذا Ir) أى من اشراقات الانوار العوالى عليه TaMaFa لا سيما TMFIr : سيما HERI 2 ذلك النور : أى الذى عليه الاشراقات Tu من العوالى : فانه أولى بأن لا (لا : - Tu) ينجبر (يتكثر Mu) بالنور العرضى لقلته فى العوالى لانه انما يتكثر فى السوافل Tu بها : لها H 3 آثار النفوس : + وان لا مؤثر فى الحقيقة الا نور الانوار Tu 9 لا تظنن : لا تظن HR 11 بسيطة : ووجودها نفس ظهورها الممنوى Tu مشاركة : وفى بعض النسخ « مشاركة » TaMaFa (وكذا HEI) 11-14 من يقول : وهم جماعة المشايين Tu 15 فانه : أى فان هذا التشنيع Tu

- أما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضية والاضافة الى المحل.
 فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه. فاذن التفاوت قد يكون
 3 بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحي
 لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد
 تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجبا للشعاع على أي وجه يفرض. وتفاوت
 6 النورية ليست إلا بالأشدية والكمال، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا
 تناهي، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره
 وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصص شدته عند حدّ يمكن ان يتوهم وراءه
 9 نور، فيكون له حدّ وتخصص مستدعٍ لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره
 لجميع الاشياء. فعلمه نوريته، وقدرته أيضا نوريته وقهره للاشياء، والفاعلية
 من خاصية النور. وأما الانوار القاهرة من المقرّبين، فانوارها متناهية، ان
 12 عني بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتم منه؛ وهي غير متناهية الشدة
 ان عني أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فأننا سنبرهن على
 دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية العدد.
 15 والنور المدبّر يجب نهاية آثاره، فأنه ان كان غير متناهي القوة، ما انحبس

١ بالعرضية : العرضية E ٥ وحوامل : وحامل R ٥ فكونه موجبا للشعاع : ثابت وحاصل
 « على أي وجه يفرض » أي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصنوبرية او العقل
 الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرية لقبول الاشعة ، وكيف ما كان فالنور المصباحي له
 مدخل في وجود الاشعة المتعددة ، وفي نسخة « فيكون موجدا للشعاع » وفي نسخة « فيكون
 موجبا للشعاع على أي وجه يفرض » TaMaFa ٥ وكمال نوريته : وكماله نورية R ٥
 ٥ قوانا : قبولنا E ١٠ أيضا نوريته RI : أيضا بنوريته T=F ١٢ وهي : وهو R ١٣ ان عني
 (+ بها R) ان لها صلوح ان HRI : ان عني بها صلوح ان E ان عني ان لها صلوحا ان TMF

في علايق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جوانب القوى والشوق الطبيعي، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النوري. فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفّة، أنما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوة³ الغير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فاذا كان كذا، فنور الانوار وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي، وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل. وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر⁶ الذي هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سنبرهن عليه انّ في عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(١٧٥) واعلم انّ تضاعف الاشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولست أدعى⁹ انّ جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات. وكلّ ما فرض من العجائب، فانّ هناك أطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا¹²

١ ومتناهي : M ٢ بمدد TMRF : لمدد HEI ٣ وهو : وهي T ٤-٥ وراء ما لا يتناهي : + وهو الانوار القاهرة ذوو القوى الغير المتناهية T (Tu) ٥ من قبل : من المئات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتها Tu ٦-٧ يمدّه... صاحب الصنم : بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة، فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بذواتها (بذاتها Tu) فهي محرّكة بالشوق والعشق كما يحرك (يحرك Mu) الماشق معشوقه (بمعشوقه Mu) وان لم يتحرك، ولوصول الفيش العقلي والاشراق الآلهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل بأجرامها Tu ٩ ان تضاعف : ان في تضاعف R ونسبها : اي ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بدّ منه أيضا، وفي بعض النسخ « ونسبها كثيرة » وهذا أنسب بقوله « ولست أدعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته » وانما كان لا بدّ منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والثالية وما بينها من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب المعجب والنظام الغريب (القريب Tu) يستدعي وجود موجباتها في العالم العقلي وهو (وهي TutMu) تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل ... Tu ١٤ في الظلمات : في عالم الظلمات R ١٥ هناك TMFI : هنالك HER

- عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنَّا قد أحطنا - ونحن في الظلمات - بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال، بل كوُنَّا في
- 3 الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب. وما ذكرناه أنموذج.
- (١٧٦) واعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو
- 6 الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره.

§ أنموذج : وقد ذكرنا في كتابنا المسمى بـ «الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية» شيئاً من هذه النسب فيه بعض التفصيل فليطلب من هناك Ir § واسطة THMR : واسطة واسطة ERIFI ، + ودون واسطة E § ليس : ليس R § شأن : اى في الوجود Tu § ليس فيه شأنه H-I : ليس فيه شأن فيه (منه T (Tt § الى غيره : لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تع Tu

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الأنوار

والأنوار القاهرة

وتتميم القول في الحركات العلوية

وبه فصول

I.

فصل

> في بيان أن فعل الأنوار أزلّي <

- ٩ (١٧٧) نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، ألا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وألا فهو ممّا لا يتصور وجوده؛ أو توقف على غيره، فما كان هو الذي توقف عليه، وقد فرض أن التوقف عليه وهو محال. ١٢ وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه، فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فإن لهذه مدخلا في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدما على جميع ما عدا نور الأنوار، فإن ١٥

١٠ سنذكره : سنذكر H أي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة (بند ٢١٠) حيث قال < وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد... > والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منه، بل تأثيرهم أزلّي، وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بأنه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الأنوار القاهرة Tu | 11 فهو: هو ERI | 2 فما كان : كما R | توقف عليه : يتوقف عليه I | التوقف : التوقيف E | وهو : فهو EI | محال : - R | 15 في أفعالنا : على الوقت R | ولا وقت ...

نفس الوقت أيضًا من الاشياء التي هي غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار -
 وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة - دائمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقفه
 3 على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحث فرض تجدد، مع أن كل ما
 يتجدد يعود الكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها وأضواءها المجرّدة
 دائمة. وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع؛ وكلما
 6 يدوم النير الاعظم، يدوم الشعاع مع أنه منه.

II.

فصل

> في بيان أن العالم قديم

9

وأن حركات الافلاك دورية تامة <

(١٧٨) كل هيئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة. وكل ما لم يكن زماناً

1 أيضًا :- TMF غير نور الانوار : غير نور النور F || 2 الصفاتية : اى الاشعرية ومن
 يجرى مجراهم Tu || دائمة : لانهم فابلون بقدمها Tu واعلم ان القول بالصفات القديمة
 من العيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول بها (به Mu)
 الاشاعة، وان كان باطلا - لما علمت ان صفاته عين ذاته تعالى - فان ثبوتها (ثبوت Fu) له
 لا يقدر فيما نحن فيه كما ظن القوم (المتكلمون Ir) من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان
 الازلية عنهم، فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على
 غيرها، وجب ان تدوم بدوامها (Ir) Tu || بدوامه : اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية Tu ||
 ما منه : اى الذى يحصل من الجميع Tu || 3 يتجدد : تجدد HE || 6 الاعظم : - HE مع
 انه منه : فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه، ولا يلزم منه محال على ما ظن Tu

ما عدا نور الانوار : حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت، وفي بعض النسخ
 «ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار» (وكذا RI)
 والاول اظهر وأولى لان هذا (+ لا Ta) يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa

- ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث اذا حدث، فشيء مما توقف عليه هو حادث،
اذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات.
- ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن 3
حادثاً. ولما كان حادثاً، فشيء مما توقف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود
الكلام الى ذلك الشيء، فلا بد من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة
وجودها محال. فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، 6
والا يعود الكلام الى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود
حادث متجدد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدد لماهيته، انما هو الحركة.
- وللحركات المستقيمة حد، اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها. وتعلم 9
ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملايم؛ فاذا وصل اليه وقف، حتى لو
كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجح وجوده له، فلا يتحرك، اذ لا
يطلب ما لا يترجح له وجوده. والقسريات من الحركات اما من الطبع أو 12
الارادة وستعلم أن ما تحت فلك القمر مما يمكن أن يكون له حركة
ارادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دايماً، لوجوب تحلل هذه
التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطوع. ولما وجب استمرار حركة 15

1 فهو حادث : فهو الحادث TF اى زمانى Mu اى الزمانى TuFu ١ هو حادث : اى زمانى
وهذا بخلاف الحادث الذاتى، وهو الذى يتقدمه عدم ذاتى كالممكنات القديمة، فانه لا يلزم من
حدوثه ان يكون شيء مما توقف (يتوقف Mu) عليه حادثاً زمانياً (حادث زمانى MuFu)
2 Tu : توقف TRF : يتوقف HEMI ٣ الكلام : + الآن R ٤ وجودها : آحادها H
اى وجود آحادها Tu ٥ وللحركات ... حد : والحركات ... لها حد R ٦ ما يلايمه :
ما لا يلايمه E ٧ وجوده : اى وجود البرزخ Tu ٨ له : اى لذلك الملايم Tu ٩ وجوده :
فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى أحيائها الطبيعية Tu ١٠ من الطبع : بالطبع TM ١١
١٢ ان يكون : - H ١٣ لبرزخه : لبرزخ T ١٤ لوجوب : لوجود EF

دائمة لا تنقطع، فهي للافلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركاتها المفروض ومنتهى حركاتها واضافاتها 3 يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيها نقط الاضافات.

(١٧٩) نكتة: واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية، لطلعت من مغربها؛ وتعلم 6 ان النهار ليس الا من طلوعها، فينشئ النهار وليس كذا. وعلمت وجود المحدد، وان السفلى بالمركز والارض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أى جانب فرض، كانت قاصدة الى العلو ولا يلايمها، وسيأتيك كيفية أمره. وجميع 9 الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الافلاك، فهي علّة حدوث الحوادث، ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط، والا لزم التحلل

١ ويتبين (وتبين R) ... حواملها: - MF. واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بها فيها - وهو العالم الجسائي - بالانسان الكبير، توهبوا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه، رأسه الى جهة الجنوب وهو السفلى، ورجلاه الى الشمال وهو العلو، وجنبه الايمن الى الشرق والايسر الى المغرب، وقدامه الى وسط السماء (+ الظاهر Fu)، وخلفه الى الخلفى (Ir) Tu ٢ مبدء حركاتها المفروض: الى الشرق Tu ١ ومنتهى حركاتها: الى الغرب Tu ١ واضافاتها: اى الى سمتى الرأس والقدم والشمال والجنوب Tu ٢ يمين: وهو الجانب الشرقى لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان Tu ١ ويتعين فيها نقط الاضافات: اى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتى الرأس والقدم (+ له Tu) او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا، ولولاها لما تبين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك، وفى بعض النسخ « ويتغير فيها نقط الاضافات » (TaMaFaIa) اما لان مشرق كل نقطة على الارض هى مغرب النقطة المقابلة لها عليها، وقس الباقي عليه، واما لان تلك النقطة تتغير (تتغير Tut) بحركتها فيصير النقطة التى فرض تبين اليمين بها قدما ثم يسارا ثم خلفا (Ir) Tu ٤ واعلم TMF: اعلم HERI ٥ فينتنى: فينتنى T ٩ فهى: وهى T- وفى نسخة « فهى » وهذا أولى TaMaFa ٦ الحوادث: وفى بعض النسخ « العادات » TaMaFa (وكذا HEI)

وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطية دائمة.

- (١٨٠) واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها :
 وغير ذلك أيضاً متشبهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الانوار القاهرة. ولما لم
 يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع، والكواكب كل منها يحجب بعضها عن
 بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم
 القواهر، اذ في البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتى تصير
 آتية في الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف.

§ ومناسبات حركاتها : ومناسباتها R § وغير ذلك أيضا : اى من المقارنات والتريمات
 والتثليات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية Tu (Ir) §
 الامور القدسية : اى الانوار المجردة العقلية Tu § القاهرة : وتلك مناسبات عقلية متناهية
 متعينة مترتبة مضبوطة معفوظة، كما ان الذوات العقلية وهياتها واحوالها كلها متناهية متعينة
 مترتبة معفوظة ؛ وكما ان الذوات العقلية مع هياتها علة للذوات الجسائية وهياتها،
 كذلك المناسبات العقلية التى هى بين الانوار المجردة وأشعتها علة للمناسبات الجسائية
 التى بين الاجسام وهياتها. وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى يسرى الى العالم الحسى
 والمثالى على مناسبات معفوظة، وبالجمله العالم الجسمائى يعدو حدو له لم العقلى، فهو
 ظله، والظل تبع للظل. وكل حادث حدث لا بد له من علة حتى ينتهى الامر فى الاخير
 الى انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع
 بالحركات، فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يفيض العقل
 المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسائية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على
 كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسائية. فيحدث تلك النسبة على ما
 يقتضيه الفاعل والقابل، وهو انما يستمد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب فى الاجرام لذى
 الاوضاع المختلفة، وهو المراد من تأثير الاجرام الفلكية MuFu § يمكن HMF : يمكن
 TER § فلا : فلم HEI § حجاب : الحجاب R § فحفظت : اى الافلاك Tu § ذلك :
 اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات Tu § والاستيناف : وذلك لان

- (١٨١) وليس على ما يفرضه اتباع المثائين من أن كل فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه. فإن الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرص على ما صرحوا به حركة الكواكب. فالكوكب تارة راجع، وتارة مستقيم، وتارة في الأوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهها بشيء واحد، وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثر المناسبات التورية؟ فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الا لمناسبات أشعة وأنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها، ثم تستأنف. والمتأوون في هذه التشبهات اعترفوا بضرب من المثال الذي ردوا فيه على

2 بواحد : اى بعقل لورى مجرد Tu | S على ما صرحوا به : على ما مر جوابه H |
 4 فكيف يكون : اى هذا الاختلاف الكثير Tu | S بالاشراقات : اى بالاشراقات الكثيرة العقلية العقلية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها على ما (كما Tu) يقول به الاشراقيون
 Tu (Ir) | لتكثر : ليكثر EI | حركاتها : حركتها R | S وانوار : + عقلية T (Tu) |
 في المعشوقات : اى القاهرة Tu | وليس : وليست F | 7 بعض : البعض T | S ثم : اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية و«قيام القيامة» Tu | تستأنف : اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة بعد اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا Tu | S التشبهات : التشبيهات T | ردوا فيه على : ردوه على H

الافلاك اذا اخذت في الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها، تستوفيا شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة، واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت بأسرها الى العالم الجسماني ويتم ذلك في الالوف الجمة العظيمة، فقامت «القيامة» اى «الكبرى»، والا من مات فقد قامت قيامته لكنها «الصغرى». ثم يستأنف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى تأتي عليها مرة اخرى، وهكذا الى غير النهاية، كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدرج، استأنفت دورا آخر. هذا مذهب الاشراقيين Tu

المتقدمين . ومما يدل على كثرة المعشوقات ، هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحداً ، لتشابهت الحركات . وتعلم أنه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علّة للبعض ، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها ، 3 وليس كذا .

III.

فصل

6

> فى تنمة القول فى القواهر الكلية

الطولية والعرضية

9

وفى أزلية الزمان وأبديته <

(١٨٢) ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار، وحصل منها برزخ واحد لفقر مشترك، والقواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية ، وحصل منها برازخ خاضعة 12 للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً ، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة ،

١ المتقدمين : اى القائلين بالاصنام وأربابها ، وهو ان أشخاص كل نوع لها امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها لاشعار ذلك بأن يكون لكل ذلك امر عقلى هو مثاله ، الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بأرباب الانواع ، بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه Tu ٢ لو T : ان H—I ٣ وليس كذا : اذ لو كانت كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات Tu ٤ وأبديته : + وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم Tu ٥ وحصل : حصل RI منها : اى من الانوار ، وفى اكثر النسخ « فيها » والاول اظهر TaMaFa ٦ العلوية : اى الافلاك ، لان النوع كلما كان اشرف كان ربّ نوعه كذلك اذ شرف العلول بحسب شرف العلّة ، لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة او غير الدائمة ، فيكون أربابها أعلى رتبة من أرباب العنصريات Tu ٧ الصور المختلفة : اى التى للعنصريات ، وكما ان

فالحركة أيضاً مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة: الاشتراكات 3 بازاء الاشتراكات في السموات والارض، والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) وليعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زماني. 6 والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فان الاعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار القاهرة متكافئة. 9 ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الانوار القواهر عن

3 في السموات والارض : فان الاشتراكات العقلية في الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية في استدارة الحركات والمادة الخاضعة في المنصريات Tu بازاء الافتراقات : فان الافتراقات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في المنصريات Tu والمفترقات : اى من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه Tu بازاء المفترقات : اى من المنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالمواضع على قول Tu متناسبة : متناهية R 7- في الطول فحسب : بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب Tu 7 بل منها : + ما هي T (Tu) متكافئة : اى في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها Tu (Ir) فان الاعلين : اى القواهر الاعلين وهي ما في الطبقة الطولية Tu بجهاتها : ببيئاتها E 8 يصدر : يفيض HI 9 ولولا ذلك : اى وجود انوار متكافئة في الطبقة العرضية هي ارباب الاصنام النوعية Tu (Ir) أنواع متكافئة : ليس بعضها علة البعض ، فان تكافؤ المعلولات الجسائية (الصنية Ir) يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية ، فان كل اشتراك القواهر في الفقر يقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة المادة المشتركة، فكذلك اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضى اشتراك حركات براذجها أيضاً في الدورية Tu

القواهر الأعلىين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عالٍ، أشرف ممّا يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات. ففي القواهر أصول طويلة قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات، ومنها عرضية من أشعة 3 وساطية على طبقات.

(١٨٤) واعلم أنّ الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضبط بالحركة اليومية، فإنّها أظهر الحركات. وتحس 6 من تأخيرك لأمر - اذا أدّى الى فوات ما يتضمّن تقديمه - أنّ أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم

1 مشاهدتها TMRF : مشاهدتها HEI ولكل عالٍ : اى ولكل نور عقلى عال TuIr
2 من جهة الاشعة : اى الاشرافية لان الشاهدة أشرف من الاشراف Tu وفى : ومن M
3 هي الامهات : اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir)
4 وساطية HEMFI : وسيطة T وساطية R على طبقات : اى ومن القواهر اصول عرضية
حاصلة من أشعة وساطية هي أشعة الطبقة الطولية العالية وهي (MuFu : وهي العالية Tu) على
طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركباً كثيراً، فيحصل من كل تركيب
وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir) 5 وضبط : وضبطه
T فضبط F 6 الحركة : حركة HE ترى : رأى R

ما في العالم الجسائى من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال لانواع وهبشات نورية عقلية. فاذا أعدت الحركات الفلكية والاضاع الكوكبية الانواع المنصرية لامر من الامور الجوهرية أو العرضية، افاض العقل الفارق الذى هو ربّ ذلك النوع الاستمد هبشاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضاً له بأن (له بأن Tu : لسريان MuFu، Ir) - المناسب (فالناسبات Ir) العقلية والباينة سارية (سارية Ir - : TuFuMu) فى هذا العالم، اذ فى كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من ربّ صنه بحسب استمداده شيء من تلك المناسبات، وبحسب كمال الاستمداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية، وبالجملة فكل ما فى عالم الاجرام من العجايب والغرارب فهو من العالم النورى المثالى (المثلّى Tu) TuIr القواهر : القاهرة F

الثبات. والزمان لا يتقطع بحيث يكون له مبدأ زماني، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد؛ 3 ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفت أن الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بد وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطوع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعبده ليس عدمه - إذ قد يكون العدم قبل - ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبلية 9

مع : + ما M | فلا يكون : أي ذلك القبل Tu | نفس العدم : أي عدم الزمان Tu | بعد : بعده T | ولا أمراً ثابتاً TMF : ولا أمر ثابت ERI ولا أمر ثابت H | يجتمع مع : كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله، بل أمر غير ثابت (MuFu ثابت غير Tu) متجدد ومتصرم Tu | جميع : - T | وهو محال : ومن ههنا قال ارسطو : من قال بعدون الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولأنه يلزم من فرض عدمه وجوده، وهو محال. ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود، إذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا، للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى، او وجود العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن، واما ان الممكن (+ هو الذي Mu) لا يلزم من فرض عدمه محال وههنا قد لزم، فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره، وههنا انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح (Tu(Ir) لا مبدأ له : أي بهذا الطريق المذكور، وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ Tu | قد TMF : - HERI | 6 قد TMR : - HEFI | 7 من طريق آخر : أي غير الطريق الذي علم به دوام الزمان وهو استحالة فساد المعدد وعدمه على ما سبق Tu | إذ يلزم : إذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم (Tu) T | بعده : أي الذي هو بعد وجوده Tu | قبل : قبل R، - T

والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وألاً يتجه اشكال التشابه.

3

(١٨٦) والفيض أبدى، اذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال « انّ الفيض لو دام، لساوى مُبدعه » لا يلزم، لما دريت انّ النير يتقدم على الشعاع، وأن كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب في نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه وبه

9

(١٨٧) وأما ما يقال « انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً » ففاسد، اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فانها كما وجدتْ عدمتْ. وبرهان وجوب النهاية دريتْ انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبتنى على

§ بخلاف هذا : اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والا بعد بعد Tu § اشكال التشابه : وهو لزوم الترجيع من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم أولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية، وعلى هذا فالاستثناء من قوله « ويعتبر ». ويحتمل ان يكون استثناء من قوله « والمستقبل بخلاف هذا، والا » اى : وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد - كالا قرب من اجزاء الماضي اليه - لزوم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل، فلا يكون الماضي ماضياً ولا المستقبل مستقبلاً، وهو باطل، والاول اظهر Tu § أبدى : فيكون العالم سرمدياً Tu § وما يقال : اى فى التشنيع على الحكماء جهلاً من القائل باحوال العلة والمعلول Tu(Ir) § يتقدم على الشعاع : اى بالذات لا بالزمان Tu § على : + ان H § الموجب فى نفسه : وهو العالم فى مثالنا Tu § 11 قد : - EI § ترتيب : ترتيب T

جهة استحالته شيء، قد عرفت بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفيضة.

3 (١٨٨) وما يقال « أن الحركات ان كانت عديمة النهاية ، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهى » فلا يحصل. فهو غلط، لأن المتوقف على الغير المتناهى الذى هو ممتنع، انما يكون اذا كان الغير المتناهى المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبداً. أما اذا كان الغير المتناهى ماضياً ويكون الحادث ضرورياً الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

9 (١٨٩) والذى يقال « أن الآن هو آخر الماضى فيتناهى » فان عني به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عني به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فانه آخر هذا الماضى وأول ما سيأتى اذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان فى جانبيه - أعنى الماضى

« شيء : وهو حدوث العالم Tu | قد TMF : - HERI | منه : منها R | الغير HERI : غير TMF | الغير HEI : غير TMRF | لم يحصل بعد : كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهى Tu(Ir) | اما : واما T | فهو : وهو R هو I - H | نفس محل النزاع : اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول فى الماضى بالتقرير السالف ، فمنع حصول الحادث - بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له فى الماضى - هو محل النزاع ، وجعله مقدمة فى ابطال نفسه معاصرة على المطلوب الاول Tu | 9-10 فان عني به انه آخر لا آخر بعده HRI : فان عني بأنه آخر انه لا آخر بعده TEMF | 10 ويكون TMRF : فيكون EI يكون H | 11 فهو كلام صحيح TMF : فهو صحيح I صحيح HER | 12 وأول TF : وهو اول I - H | من الزمان : وفى بعض النسخ « من الزمانين » TaMaFa | فى جانبيه : وفى بعض النسخ « فى حاشيته » TaMaFa

والمستقبل - لا يتناهى . وكثيراً ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد، كما يقال: كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكل كذا. وقد دريت أنه لا يلزم، فإن لك أن تقول: كل واحد من أعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

IV.

فصل

9 > فى بيان ان حركات الافلاك

لنيل امر قدسى لذيد <

(١٩٠) ولما ثبتت الحركات الفلكية وان الحركات من أنوار مجردة مدبرة، وأشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة 12 عن علابق الظلمات، فلما كان النور الأخس ما عنده الظلمات، فالأقرب الى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية. وعرف ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هي دفعة أو لا تناله أصلاً، لأن الحالين يفيضان 15 الى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهي لنيل مقصد نوري تناله الانوار المدبرة

1 يثبتون TERI : يبنون HMF | حكم الجميع : حكما للجميع R | بناء : بناءه T |
2 بالعدم HMR : العدم TEFI | 2-3 فيلزم... كذا : فالك كذا HEI | 10 لذيد :
+ هو شعاع فابض على نفوسها بسبب الحركات، وفي ان شكل الفلك كرى، وفي كيفية
صدور النفس عن العقل والفرض منه Tu | 11 ثبتت TRFI : ثبت M تبينت HE |
12 الاخس : اخس HI | 14 وعرف : + أيضا I | ان : E | 15 هي : - M | الحالين :
الحالين R | يفيضان : يفيضان H | 16 أو اليأس T : واليأس H-I | تناله : تنالها HEI |
المدبرة : + فى البرازخ العلوية I

عن الانوار القاهرة ، وهو نور سانح وشعاع قدسى . ولولم يكن في النور المدبر
 في البرازخ العلوية أمر دايماً التجدد ، ما كانت منها الحركة المتجددة دايماً ،
 3 اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير . ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة العلوية ليس
 أمراً من الظلمات - لما سبق ، - فيكون أمراً نورياً من القواهر متجدداً . وليست
 صوراً علمية ، فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها ،
 6 وكذا بما فوقها . وعلى ما ستعلم ، ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية
 واجبة التكرار ، ونسب الموجودات المترتبة القاهرة أيضاً متناهية - وان كثرت -
 لتناهى العلل والمعلولات . وحركات الافلاك غير متناهية ، فليست الا لأمر غير
 9 متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ .

(١٩١) فالتحريكات تكون معدة للاشرافات ، والاشراقات تارة أخرى

1 نور سانح : اى عارض للدبرات من نور الانوار Tu | وشعاع قدسى : اى عقلى عارض
 لها أيضاً ولكن عن القواهر لاختصاص السانح بالفايز عن نور الانوار Tu | 2 كانت :
 كان T | 3 العلوية HERI : - TMF | 4 من القواهر : اى قابضاً منها Tu | 5 معلولات :
 معلومات ER | 6 ونسب H-Iz : وليست T | المترتبة : مترتبة H | القاهرة : القاهرة
 RF | 7 لتناهى : كتناهى E | والمعلولات : اى القاهرة H | غير متناهية : فلو كانت للصور
 العلمية الواصلة الى نفوسها وهى متناهية ، وجب تنهى حركاتها Tu | 8 مما ذكرناه : لما
 ذكرنا R | الشعاع : شعاع E | اللذيذ : واما كيفية انبعث حركة الافلاك عما ينال نفوسها
 من الاشرافات ، فاعتبر بحال الانسان اذا افعل بدنه بالحركة عما يحصل فى نفسه من
 الهيشات ، كالمناجى مع نفسه بامور عقلية يتحرك شئ من اعضاءه بحسب ما يتفكر فيه
 كما دلت التجربة عليه ، ولهذا ما يؤدى طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من
 البدن متناسبة ، فكذلك نفس الفلك اذا افعلت بالذات القدسية للاشرافات العقلية ينقل
 عن ذلك بدنها - وهو الجرم الفلكى - بالحركات الدورية المناسبة للاشرافات النورية ؛
 وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على
 نفوسهم ، كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشرافات على نفوسهم Tu |
 10 اخرى : - R

- موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت مُعَدَّة لذلك الاشراق بالعدد، فلا دورَ ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الاشراق، والاشراق تارةً أخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً. وجميع اعداد 3 الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ وشوقٍ دائم. وتوالى الحركات على نسق واحد في الافلاك لتوالى الانوار السانحة على نسق واحد في الانوار المدبّرة.
- 6 (١٩٢) ولَمَّا كان الفلك وفاعله متشابهي الاحوال، فكان شكل الفلك متشابهاً. ولا متشابه في وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكرى، وكذا كلّ برزخ بسيط. ولَمَّا لم يكن لمدبّرات البرازخ العلوية العلاليق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فيما قبلت من نور الانوار 9 واشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها في الدورية. وبما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر وان كان قاهر من الأعلى وكان كثير قبول الاشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر. 12 فانّ القاهر انما يفيض النور المجرد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة

3 يوجب : موجب HE بعده : بعدها M دايماً : ولما كان كل تحريك ارادياً فهو لشيء يطلبه المرید ويختار حصوله، وكل مختار محبوب، ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة، والمحبة المفرطة هي العشق Tu 4 بعشق : لعشق T 5 في الافلاك ... واحد : R واحد : لان فيضان الانوار المتتابة من نور الانوار على ما تحته على وتيرة واحدة Tu 6 الاحوال HRI : الافعال TEMF وفي بعض النسخ <الاحوال> TaMaFa 7 ولا متشابه : اى في الاشكال Tu (ولا متشابهة H) 8 العلوية : E - العلاليق : علاليق H 9 عالم : هوالم T فيما قبلت : اى من السوانح Tu 10 تحريكاتها : حركاتها TF 11 تحريكاتها : اى فى السرعة والبطؤ والجهة Tu المدبر : T 12 المدبر HERI : TMF البرزخ : اى لاستعداده لقبول النفس Tu العظيمة : اى التى هى أرباب الاصنام Tu

وتدبيره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.
 (١٩٣) قاعدة > في بيان ان المجموع هو الماهية لا وجودها. < ولما
 3 كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفيضة هويته. ولا يستغنى
 الممكن عن المرجح لوجوده، والاّ ينقلب بعد امكانه في نفسه واجباً بذاته.
 وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفيضة لتوقفه على
 6 علل أخرى زائلة. وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين
 كالنم، فانّ علة حدوثه فاعله مثلاً وعلة ثباته يبس العنصر. وقد يكون
 علة الثبات والحدوث واحداً كالفالاب المشكل للماء. ونور الانوار علة
 9 وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الانوار. والبرازخ
 العلوية لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبرة، بل هي
 دايمة التصرف فيها.

1 وتدبيره: T اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولأن يدبره Tu
 2 لا وجودها: + وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتي الحدوث والبقاء Tu 3 اعتبارا
 عقليا: على ما سبق تقريره (تحقيقه Fu) من انه عبارة عن اتساب الماهية الى الخارج
 بلفظة < في > ان كان الوجود خارجيا، والا الى الدهن بلفظة < في > ان كان ذهنيا
 Tu 4 هويته: اي ذاته وحقيقته كما هو رأى الاشرافيين لا وجوده كما هو رأى المشايين
 لانه اعتبار عقلي لا هوية له في الابعان ليوحد فيها Tu 5 مختلفتين: مختلفين HE
 7 ثباته: بقاءه HEI 8 وعلة ثباتها HERI: وثباتها TMF 10 ولا فاسدة H: فاسدة
 T 11 دايمة التصرف فيها: وان ذهب بعض الحكماء من < اخوان الصفا > الى
 ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة، فيعلق
 بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركا لها متصرفا فيها ادواراً طويلة محصلة بذلك
 الكمالات العقلية، ثم تفارق الى عالم العقول، ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية،
 وفيه نظر TuIr

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ وهيئاتها
وتركيباتها وبعض قواها

3

وفىها فصول

I.

6

فصل

> فى تقسيم البرازخ <

- (١٩٤) كل جسم أما ان يكون فاردًا وهو ما لا تركيب فيه من
برزخين مختلفين ، وأما ان يكون مزدوجًا وهو ما يتركب منهما . وكل فارد 9
فأما ان يكون حاجزًا وهو الذى يمنع النور بالكليّة ، وأما لطيفًا وهو الذى
لا يمنعه أصلاً ، وأما مقتصدًا وهو الذى يمنعه منعا غير تامّ وله فى المنع مراتب .
والافلاك حاجزها مستنير ، وغيره لطيف ؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا 12
تبطل لما بيننا لك من دوام الحركات لموضوعاتها . والبرزخ القابس هو ما تحتها ،
ولم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة : .أما أن يكون قابسًا حاجزًا
كالارض ، أو مقتصدًا كالماء ، أو لطيفًا كالفضاء . وليس بيننا وبين البرازخ 15

هـ وفىها : وفيه H || اما : فاما EI || لا تركيب فيه TMFI : لا يتركب HER || مختلفين :
+ كالافلاك والناصر (Tu)T || واما ان يكون مزدوجا : واما مزدوج EI || 12 وغيره : وغير
هذا R : اى لما دونها من الناصر ، ولهذا سميت الافلاك بالآباء والناصر بالامهات
وما يتولد منها بالمواليد Tu || تفسد TMRF : تفسد HEIr معد (١) I || 13 لك HERI : -
TMF || الحركات لموضوعاتها TMRF : الحركات وموضوعاتها HI حركات موضوعاتها E ||
القابس : يعنى الناصر وما يتولد منها ، واما ساهما به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية
او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلوية Tu(Ir)

- العلوية حاجز ولا مقتصد، وآلا حجب عنا الانوار العالية، فليس الآ الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فأنما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً ما.
- 3 والماء طبعه الاقتصاد الآ أن يمازجه شيء آخر يكدره. وكل مركب فيحسب الغلبة ينسب الى أحد هذه. والمركبات القابسية اذا كانت مقتصدة - كالبلور - فأنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.
- 6 (١٩٥) وقال جماعة ان أصول القوابس أربعة : بارد يابس هو الارض، وبارد رطب هو الماء، وحار رطب هو الهواء، وحار يابس هو النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحق يأبى هذا. فان النار اما أن يأخذوها كما عند العامة - وعند العامة النور داخل في مفهوم النار، - واما أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فان كانت حجّتهم في اثباتها عند الفلك هو " انّ التي عندنا قاصدة للعلو، فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواءً في الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدة تلطفه مستعداً لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضاً وبقي هواء،

1 عنا : هن H | العالية : القاهرة F | الفضاء : وهو الهواء لا غير Tu(Ir) | 2 هي : H - من أبخرة : اي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية Tu(Ir) | اقتصادا ما : اقتصادا تاما E | 3 ينسب TRF : ينتسب HEMI | والمركبات القابسية HERIZ : والمركبات القابسة MF والقابسة T | 4 الفارد H-Iz : القادر F النار و T | وهو الماء : وهذا ظاهر لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية... Tu | 5 وقال جماعة (وهم المشاؤون Tu) ... اربعة : وبنى جماعة كون اصول القوابس اربعة EI | 10-11 اصطلاح آخر : وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها Tu | 11 فان : وان R | 12 وبرزخها : وبرزخه T-I | 13 فيه : T - أيضا : اي كما انقطعت منه سلطنة لنور، فلا يبقى نارا بشيء من الاصطلاحين Tu

ومن خاصيّة الحرارة التلطيف . ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا. وان استدّلوا بحركة الفلك أنّها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّناً، فلا يلزم أن يكون ناراً. وان استدّلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الاذئاب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصيّة النار؛ فإنّ الحديدية الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق. والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبه في صنوبرتها، أنّها هو هواء، فإنّ النارية كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف، وان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطّف، فصار هواءً لِقوّة النار وبقيت معه حرارة.

(١٩٦) ثمّ انّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذي لم يقبل التشكّل

وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلّا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص، فهو

الـ التلطيف : التلطّف E فيكون صعود المرتفع لتلطّفه لكونه هواء حاراً لا لكونه ناراً Tu | ولو كانت باقية TMRF : اى القاصدة للعلو Tu ولو كان باقياً HEI | فيها T : فيه H-I | لأحرقت MF : لأحرقت TR | قابلها TMRFIr : قابله HI قبله E | والشهب Ha : من الشهب T-F ومن الشهب I، وفي بعض النسخ «والشهب» وهذا أولى TaMaFa | فهذا Tt : فهو H-I وهذا T | 6-7 والاستدلال بما نرى... في صنوبرتها : وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته، - ليس بشيء، فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقب ناراً بل «انما هو هواء» Tu | 10 معه حرارة : فلكونه هواء لطيفاً ينفذ فيه البصر ولكونه حاراً يحرق، لا لكونه ناراً، فبطل ما استدّلوا به Tu | 11 التشكّل : التشكّل H | 12 وليس... بسهولة : - HE | 13 فلا يفارق : اى ما عند الفتيلة والفلك Tu

هواء حارّ. وما يقال «انّ النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن، فإنّ التجفيف إنّما هو لازالة الرطوبة، وازالة الرطوبة إنّما هو للتلطيف والتصعيد 3 لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخاراً أو هواءً قصير أشدّ ميعاناً. فالأصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف.

6 (١٩٧) واعلم انّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فأنّه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور الآلهيات الظاهرة كما ذكرنا. وان سُمّي ما اشتدّ من الهواء حرارته ناراً، 9 فذلك مستمّ جوازه، فيكون اللطيف منقسماً الى قسمين باعتبار شدة كيفة واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القايل «لو كانت النار حارّة رطبةً لكانت هواءً، فما طلبت 12 موضعاً أعلى بل وقفت عنده» كلام غير مستقيم، فإنّ للخصم أن يقول: انّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذٍ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذٍ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته أطف لا لصيرورته ناراً. 15 ثمّ من الذى شاهد ناراً ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنّه يتسخن

1 بحسن : بحسن Tt 2 يابسة : بل بأن تكون هي حارة ، فان التلطيف والتصعيد من شأن الحرارة لا اليابسة Tu 3 قاعدته : اى قاعدة هذا القايل اذا حلت موادها بالتليل Tu 4 فالاصول : اى الاصول المنصرية Tu 5 الظاهرة : اى الكيفيات المحسوسة Tu 11 القايل : وهو الشيخ الرئيس (ابن سينا) Tu 12 كانت TMRF : كان HEI 13 كانت : كانت HEI 12 أعلى : اى من موضع الهواء Tu 13 اشتد : اشتد T 13-15 بل لان له... لا لصيرورته ناراً (TuMuFu) R - I - T 5 حقيقة : اى الى مقر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة الفارقة لاصولها (لاضوائها Mu) تستحيل على الفور هواء Tu 1 يتسخن : متسخن T

- بحركة الملك . ثمّ العجب أنّهم في الممتزجات ادّعوا نارية؛ وإذا علمت أنّ النار التي توهموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسراً - إذ الفلك لا يدافعها، - وما يفرضه فارض - أنّه ينزل لبرد - لا يكون ناراً، وهذه التي عندنا 3 تلتطف وتحلل، فلم يقع في الممتزجات إلّا حرارة تامة أو ناقصة .
- (١٩٩) والماء ميعانه للحرارة ، وهو اذا تمكّن من برده أو تمكّن فيه 6 برد الهواء المستفاد منه ينجمد، إلّا أنّه أقرب الى الميعان من الارض . فالحَرّ غريب، وأنما هو من النور أو الحركة المعلّلة بالنور . والبرد التام ليس معلّلاً بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما، فإنّ البرودة لو كانت معلولة بالماء لما هيته وحدها، لما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه . فهي معلّلة به وبعدم 9 المزيل من الحرارة وهو جبانها، إلّا أنّ البرد وجودى إذ البارد - كالجمد - يبرّد ما فوقه وما يجاوره . واللازم للماء في الاحوال كلّها - تسخن أو انجمد - الاقتصاد، إلّا أن يخالطه شيء .

12

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى ممّا يركب الطاسات المكبوبة على

١ قاسر : صداء E ٢ بدافعها TMRF : يدفعها HEI اى على الاستقامة لتنزل البناء، بل ان سَلِمَ دفعها لها فيكون على الاستدارة Tu ٣ لبرد I-H : للبرد T اى لبرد الليل على ما ظن Tu ٤ وتحلل : + فلا تكون نازلة يبرد (Tu)T ٥ او ناقصة : اى من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار Tu ٦ من برده : اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها Tu ٧ انه THMF : انها ERI ٨ من النور : + كشعاع الشمس R ، اى الكوكبى كشعاع الشمس Tu ٩ بالنور : اى الدبر كالباء المتسخن بالغضضة Tu ١٠ معلولة : معللة RF ١١ بالماء : الماء HEI ١٢ لما : ما ERI ١٣ تصور : يتصور H ١٤ تسخن او انجمد HaMRf : تسخن او تجمد T تسخن او انجمدت (جمدت) HEI ١٥ الاقتصاد : لاقتصاد R للاقتصاد الذى فيه I ١٦ يخالطه TMRFIr : يخالطها HEI ١٧ ينقلب ماء : ولما فرغ من اثبات المناصر، اراد بيان انقلاب بعضها الى بعض، اعنى بيان الكون والفساد

- الجمد من القطرات؛ ولا يتصور أن تكون للرشح، فتعين أن تكون هواء صار
 بشدة البرد ماء. وليس لقابل أن يقول «الاجزاء المائية المتبددة في الهواء
 3 انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى؛ وليس
 كذا، حتى ان الطاس - وان كان مكبواً على الجمد عند حياض ومستنقعات -
 تركها من النداءة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فرضت
 6 فيه الأبخرة كثيرة أو قليلة. والماء صيرورته هواءً تشاهد من تحلل الأبخرة
 شديداً، حتى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطف بالكلمة. وانقلاب الماء أرضاً
 يرى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يرى في
 9 القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية. واذا صح انقلاب
 أحد العنصرين الى الآخر، يجب انقلاب الآخر اليه، وآلا كان في الادوار الغير
 المتناهية لم يبق شيء من ذلك الا انقلب الى هذا، فلا يبقى منه شيء.
 12 وأيضاً اذا صح الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء في الامكان.

1 فتعين : فتعين HE | اذ لو HEI : ولو TMRF | كذا HERI : كذلك TMF |
 لكان : - H | حياض : احياض HI | كبيرة : وفي بعض النسخ « كثيرة » TaMaFa (و كذا EI)
 كسرة HR | فرضت : فرض TMF | 6 تشاهد : مشاهد T | 8 يرى في : يرى من HI |
 10 الآخر اليه : اي الارض الى الماء والنار الى الهواء ؛ اما الاول فكما يشاهد من اصحاب
 الكيما من تحليلهم الاحجار بالبياء الحادة امواها سيالة ، واما الثاني فكما يشاهد من
 الشعل الصاعدة الصائرة هواء لا تنفأ الحرارة المحسوسة فيها Tu(Ir) | كان : لكان RF |
 11 فلا يبقى : فلم يبق F | 12 الحامل : وهو الهبولى عند المشائين والجسم المطلق عند
 الاشراقيين Tu

الذى هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور
 Tu | الطاسات : على الطاسات R ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح الطاسات Ir

- (٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريّتها، وهي التي اتّفقت الفرس على أنّها طلسم «أرديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: نقول له في نفسه «برزخاً» 3 وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و«محلّاً» وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الافلاك غير مشتركة، أى هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدّل. 6

II.

فصل

- 9 > فى بيان انتهاء الحركات كلّها
إلى الانوار الجوهرية أو العرضية <
(٢٠٢) ولك أن تعلم أنّ الحركات كلّها سببها الأوّل - أى الأعلى النورى - أما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره، وأما 12 الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

1 لنوريّتها: اذ بها شابهت العالم الاعلى، ولهذا صارت اشرف الناصر عند من يقول انها منها
2 انها طلسم ارديبهشت : در زبان بهلوى Artavahisht يعنى Asha (Arta) Vahishta
در اوستا ; (Cf. L. H. Gray, The Foundations of the Iranian Religions, p. 40 ; Bundahishn III, in H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal Asiatique, avril-juin 1929, pp. 234-235.)
3 قاهر : F
4 فياض لها : اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم
لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له 5
6 مشتركة : لا بسيطة بمعنى انها من شأنها ان تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب
اليه المشاؤون، فانه بطله فيما سلف ويبيّن ان الهيولى نفس الجسم البرزخى 7
ولملك I وذلك F ان : - HE 8
النورى : النور HE 9
المحركة : المتحركة T

- (٢٠٣) واعلم ان حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرد طبعه - اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك - بل تبتنى على القسر . والقاسر اما أن ينتهي الى نور مجرد مدبر أو أمر ما مغلل بحرارة توجهه ، ونزول الامطار أيضا لهذا . فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان ؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار ، وسبب ذلك الحرارة ؛ فيرجع الى النور أو الى حركة مغللة بنور مجرد أو عارض . ثم اذا غلب البرد على البخار ، فينحدر ماء . وليس انحداره الا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد . وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحباً ، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلص ، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى الرعد ، وقد ابنتى على الحرارة . وقد انفصل الدخان ناراً ، وكان منه الصواعق وغيرها . والدخان اذا ضربه البرد يثقل فهبط ، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوايس وتحامل على الهواء متبدداً ، كان منه الرياح . وكان السبب الأول في هذه الاشياء أيضاً الحرارة ، ولا حرارة عندنا الا من شعاع النيرات أو ما يقع من نيران حاصلة

1 ليست : ليس R ١ على البخار : + يتكاثف (Tu)T ١ ١ حرارة HERI : - TMF ١ على : فى H ١ 10 ابنتى : يبتنى R ١ 11 ضربه البرد : لارتقائه الى الطبقة الباردة وانكسار حره بيردها Tu ١ 11-12 يثقل فهبط TF : - HERMI يثقل فهبط راجعا Mu ١ 12 أو رجع : وذلك اذا لم ينكسر حره بيردها وصعد لغخته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك ، فلا يقوى على الصعود Tu... ١ لدفع... من القوايس T : اى مجاور من القوايس وهو الهواء المتحرك تشبيهاً للفلك ، وفى بعض النسخ « لدفع مجاور الفلك دايراً لموافقته (بموافقته Fa) من القوايس » والمعنى واحد و«دايراً» حال من المجاور TaMaFa لدفع مجاور للفلك دابر بموافقته من القوايس TtHMRFI لدفع المجاور للفلك الدائر بموافقته من القوايس E وتحامل : + بقوة T ، اى الدخان المصمود أو المردود Tu ١ 14 ما يقع : - M

- بقدرتنا، وهذا يسير . ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا . وحركة المياه الى مكانها الطبيعي وانفجارها من العيون ، أنما هو لأبخرة محتقنة ؛ وكذا الزلازل ، وسبب الأبخرة ما سبق . فالحركات كلها سببها النور . 3
- (٢٠٤) والحركات في البرازخ العلوية وان كانت مُعَدَّة للاشراقات ، ألا ان الاشراق من الانوار القاهرة ، والمباشر للحركة النور المدبر ، فالعلة هناك النور المجرد مع النور السانح . والحركة أقرب الى طبيعة الحياة والنورية ، اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عديم ، فيكفيه عدم علة الحركة . فالسكون لما كان عديمًا ، فهو مناسب للظلمات الميتة . فلولا نور - قايم أو عارض - في هذا العالم ، ما وقعت حركة أصلاً . 9
- فصارت الانوار علة الحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور ، لا أنهما علتاه بل تُعَدَّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفايز بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها . 12
- (٢٠٥) وأما النور فيوجدتهما ويحصلهما بسنخه ، والنور فيأض لذاته ، فقال لماهيته لا بجعل جاعل . وأما أشعة الكواكب فعلتها الكواكب . والنور التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص . ولما وجب بالمثلث زواياه 15

١ يسير : اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية Tu ٢ محتقنة : مخفية F ٣ فالحركات H :
فالحركة T-I سببها النور : مجردا كان او عارضا Tu ٤ هناك : هناك HEI ٥
والنورية : النورية T ٦ الحركة : الحركة T ٧ فى هذا : لهذا HEI ٨ الحركات
HERI : للحركات TMF ٩ للنور : النور HF اى معد للحصول Tu ١٠ علتاه : اى
الفاعليتان Tu ١١ بسنخه : اى بأصله Tu ١٢ فعلتها (علتها) الكواكب : اى علتها المعدة
لا علتها الموجدة لانها الفارق ، فان الكوكب اذا قابل كثيفا أعده لان يحصل فيه من
المقل الفارق نور وهو السعى بشعاع الكوكب Tu(Ir) ١٣ الناقص : + كالشعاع T(Tu)

الثالث مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرايط. والحرارة والحركة تستدعى احدهما صاحبتها فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثاره وتعددتها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتها أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

6 (٢٠٦) وإذا فُتشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة، وصارت الاشواق أيضاً موجبة للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتم حرارة، وأقرب الى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات. وهو أتم قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريته؛ وهو أخو «النور الاسفهب» الانسى، وبهما

§ الثالث : الثلاثة E الثلاثة I هيئة : اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا أيضا اعراضا ظلمانية Tu نور عارض : هو نور الكواكب Tu نور عارض : هو أشعة الكواكب Tu § احدهما T : احدهما H-I صاحبتها : صاحبتها T صاحبه H-I § القبول : للقبول E § لاختلاف : باختلاف T § فى : من HI العلوية : ونعنى بالنور النور المدبر - لا انوار الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم - بخلاف البرازخ السفلية ، فان الحركة فيها قد تغلو عن النور - كالجبر الهابط - والنور عن الحركة - كالشعاع الواقع على الجبر - Tu. وصحبتها : وصحتها HE احدهما : احدهما T § مع الحرارة : لان الحركة قد تنفك عن الحرارة - كحركات الافلاك - وكذا النور عن الحرارة - كانوار الكواكب والياقوت واللؤلؤ ونحوهما - Tu § لم : لم T § غير النور : فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجب الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود Tu § المحبة والقهر : روحانيين كانا او جسمانيين Tu فصارت : فصارت HEI § مدخل : مدخلا R § بالمبادئ : اى المجردة Tu أخو النور الاسفهب الانسى : لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاديا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه وطالبا

يتمّ الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجّه اليه فيما مضى من الزمان. والانوار كلّها واجبة التعظيم شرعاً من نور الانوار.

١ يتم : تم HEI صغرى وكبرى : الصغرى والكبرى F فلذلك : اى فلكونه أخا النفس وخليفة الانوار والاشعة Tu ١-٢ فيما مضى من الزمان : وجعلوه قلة للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات، وبنوا له بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة. واول من جعل ذلك هوشنگ ثم جشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل، وأكد ذلك وأوجهه فرضا (فردا Tu وجوبا فرضيا Ir) زرادشت الافضل المؤيد. وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه : الاول انها اشرف الاجسام المنصرفة واضواءها واعلاها حركة ومكانا، الثانى انها ما أحرقت الخليل عم ، والثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد Tu(Ir) ٢ كلها : اى سواء كانت روحانية عقلية او عرضية جسمية Tu(Ir)

لأعلى رتبة ومكان مثله فى الجميع - ولهذا عرفت الاوائل النار بأنها اسطقس شبيه بالنفس، اى فى النورية والاضاءة وغيرها مما ذكرناه، - وكما ان النفس تضىء عالم الارواح، كذلك النار تضىء عالم الاجرام؛ ولان الله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة - كالعقل الاول فى عالم العقول، والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك، ونظيره فى عالم المثال، والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر، وكذا النار سيما فى ظلمات الليل، - ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ، وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس - اذ بها يتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية، - فالنفوس الكاملة خلفاء الله تعالى فى ارضه؛ ويؤيده قوله تعالى « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض » (٢٥: ٣٨) وقوله « اناى جاعل فى الارض خليفة » (٢٨: ٢). وكما ان الخلافة الكبرى للنفس، فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهية، وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة، وتنضج الاشياء النيئة، فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى (الصغرى Mu)، لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها المارض، فكانها آلة للانسان بها يتم خلافته Tu(Ir)

III.

فصل

> في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير

3

في الكيفيات لا في الصور الجوهرية <

- (٢٠٧) الحرارة التي يوجبها الحركة ليست - كما يظن - انها كانت
6 كامنة وأظهرها الحركات. واعتبر بالماء المتخضخض، فان ظاهره وباطنه يتسخن،
وكانا قبل ذلك باردین. ولو كانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن. وظن
بعض الناس ان الماء لا يتسخن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة.
9 وذلك باطل، فانه لو كان بالفشو، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخناً
من الذي في بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواميهما ومنع
الفشو؛ وليس كذا. ثم النارية كيف تدخل في الظرف المملوء الذي لم يبق
12 فيه مكان لفاش؛ وهذه القوابس اذا امتزجت، حصل منها المواليده. والمزاج
هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة
متشابهة في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) واذا علمت ان الصور التي فرضوها غير متحققة، ففي المزاج

15

§ الحركات TMRF: الحركة HEI § التبخض TF: التبخض HEMRI § يتسخن:
يتسخن T-I § 7 من الباطن: يبنى كما يظنه أصحاب الكون والبروز Tu § 9 فانه HERI:
لا 10 § TMF § 10 بعض HERI: - TMF § قواميهما: قواميهما T § 12 لفاش: + ولم يخرج
منه شيء (Tu)T § وهذه القوابس: يريد بالقوابس العناصر الثلاثة وهي الارض والياء والهواء
مع الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رايه، فانه اثبت ان النار ليست عنصراً للمزجات
Ir § حصل: حصلت H § 13 لأجسام: الأجسام T § 14 متشابهة TR: تتشابه H-I §
15 علمت: اى في أواخر النطق Tu § فرضوها: اى المشاؤون، وهي الصور الجوهرية
الجسدية والنوعية Tu § متحققة H-I: متحققة TF اى في الأجسام Tu § ففى: بقى H

- لا يكون إلا توسط الكيفيات . وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدل بالكلية ، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات : حيوان ونبات ومعادن . ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نوري ونبات به يشبه 3 بالبرازخ العلوية وأنوارها - كالذهب والياقوت - كان محبوباً للنفوس مفرحاً ، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النوري .
- (٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الارضى - لحاجتها 6 الى حفظ الاشكال والقوى ، - كان « اسفندارمذ » - وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض - كثير العناية بها . ولما كان صنمه منفعلاً عن الجميع لتزول رتبته ، كان حصّة « كذبانوئيته » - أى اسفندارمذ - عن كل صاحب صنم 9 حصّة الاناث . وطبيعة كل شيء اذا أخذ غير كفيّاته ، فهو النور الذى يكون

١ توسط : بتوسط HM وحاصل الفرق : اى عند البطلين للصور النوعية Tu ٢ المجتمعات : لجمعات H ٣ حصل فيه : يحصل منه H اى كل ما كان له Tu ٤ برزخ نوري ونبات به THMF : اى بذلك الثبات والنورية ، وفى بعض النسخ « ذبرج نوري ونبات به » (وكذا R) اى ذينة نورية اذ الزبرج الزينة TaMaFa برزخ نوري ونبات ذبرج I (ومن المعادن ... ونبات به : - E) ٥ والياقوت : ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشيبة بالكواكب فى الثبات والنورية كالزمرّد والزبرجد والبدخشى (والبدخشى Tu) العاصلة من المقول الفاضلة التى هى أربابها وهذه أصنامها Tu(Ir) للنفوس : اى الناطقة Tu ٦ مفرحاً : اى لها Tu ٧ والقوى : + وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها (Tu)T ٨ اسفندرمذ : الذى هو ربّ نوع الارض عند الفرس Tu (يعنى در زبان پهلوى Spandarmat ودر اوستا Spanta Armaiti, Spanta Aramati) ٩ صنمه : اى صنم اسفندرمذ وهو الارض Tu ١٠ حصّة : حصته T ١١ كذبانوئيته TMF : كذبانوئيته R كذبانوئيتها EI كذب نوئيتها (١) H ١٢ عن : على F ١٣ حصّة الاناث I : لانات T اى حصّة لانات Tu الاناث HEMRF وفى بعض النسخ « حصّة الاناث » وهو الاظهر والاولى TaMaFa ١٤ غير كفيّاته : اى الاولى المحسوسة ، وفى بعض النسخ « عن كفيّاته » والمعنى واحد ، اذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كفيّاته ، ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشيء

ذلك الشيء صنمه على ما سبق .

- (٢١٠) والمزاج الأتم ما للانسان ، فاستدعى من الواهب كملاً . والانوار
 ٣ القاهرة علمت استحالة تغييراتها ، فانّ تغييرهم لا يكون الا لتغيير الفاعل -
 وهو نور الانوار - ويستحيل عليه ؛ فلا تغيير له ولا لها . وانما يحصل من
 بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز أن يكون
 6 الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، فبقدر الاعتدال يقبل من
 الهياش والصور - التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية
 التي للتوابت - ما يليق . ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم
 9 النوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام ، - وهو الأب القريب من عظماء

١ على ما سبق : فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو (Tu) اسفندرمذ ، وكذا طبيعة
 كل نوع مجرد عن (غير Tu) كفيّاته هو ربّ ذلك النوع ، فأرباب الانواع هي طبائع الافواع
 ومدبراتها ، ولهذا سمي صاحب اخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبرة للعالم . ورد
 يعنى النحوى على أرسطو في تعريفه الطبيعة بأنها « مبدء اول لحركة ما هي فيه
 وسكونه بالذات » بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها . فقال « الحق
 ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهي
 المدبرة لها ومبدء لحركاتها وسكونها بالذات ، وتفعل لغاية ما ، اذا بلغت اليها أمسكت »
 (Tu) (Ir) ٢ من : عن T ٣ كمالاً : هو النفس الناطقة Tu ٤ ٥ من بعضها : كالواهب وأرباب
 الاصنام Tu ٦ الاشياء : كالصور والنفوس وغيرها ما يتوقف على مزاج واستعداد Tu
 لاستعداد : للاستعداد E ٧ متجدد : المتجدد EI ٨ في النسب : من النسب T ٩ والوضعية : اى
 والنسب الوضعية التي في الانوار العرضية Tu ١٠ التي : والتي T ١١ ما يليق : اى باستعداد
 ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك Tu ١٢ يعنى جبرئيل ع (Tu) T : - H I
 القريب : اى من حيث الرتبة Tu

مجردا عن كفيّاته TaMaFa وانما قيده بهذا ، لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات
 الاولى ، فيقال مثلاً « طبيعة الارض باردة يابسة » Tu

رؤساء الملكوت القاهرة، « رَوَان بَخْش »، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحيوية والفضيلة، على المزاج الأتمّ الانسانى نورٌ مجردٌ هو النور المتصرّف فى الصياصى الانسيّة، وهو النور المدبّر الذى هو « اسفهد الناسوت »³ وهو المشير الى نفسه بالأثائية.

(٢١١) وليس هذا النور موجوداً قبل البدن، فإنّ لكلّ شخص ذاتاً تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها. فليست الانوار المدبرة الانسيّة⁶ واحدة، والأما علم واحدٌ كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة، لا يتصور وحدتها، فإنّها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هي غير متقدّرة ولا برزخيّة حتّى يمكن عليها الانقسام؛ ولا تكثّرها، فإنّ⁹ هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدةٍ وضعفٍ - اذ كلّ رتبة من الشدّة والضعف ما لا يحصى - ولا عارضٍ غريبٍ، فإنّها ليست فى عالم الحركات

١ رؤساء الملكوت : كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية Tu القاهرة
THR : القاهر MFI، E - ٢ هو : وهو T ٣ الصياصى : اى الابدان لانها جمع صيغة
وهى كل ما يعصن به Tu ٤ الانسيّة TMRF : الانسيّة HEI : الناسوت : اى البدن Tu ٥
بالانائية T : بالانائية HERFI وفى بعض النسخ « بالانائية » Ta (بالانائية Fa، مهلة
(M) ٦ ذاتا : ذات HE ٧ ولا تكثّرها : اى ولا يتصور تكثّرها، وفى بعض النسخ
« ولا كثرتها » وهذا أنسب لكونها قسيم الوحدة TaMaFa ٨ وضعف : - TMF،
اى بشدة النورية وضعفها Tu ٩ اذ كل : اذ من كل H ١١ ما لا يحصى : اى كل رتبة
من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، اذ
فوقها الانوار القاهرة وهى أشد نورية منها، واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم
ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية، واذا كان كذلك فلا يمكن
التمييز أصلاً بين النفوس التى لكل رتبة Tu ١١-١ ليست... حيثئذ : وتحقيقه ان الامور
الغريبة انما تلحق الاشياء التساوية فى النوع لاتفاقات هى سوق اسباب حادثة من
حركات فلكية... Tu

المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الصياصى، فلا يمكن وجودها.

3 (٢١٢) طريق آخر: ان كانت موجودة قبل الصياصى، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض - ولا اتفاق ولا تغيّر فيه، - فتكون كاملة، فتصرّفها فى الصيصية يقع ضايعاً ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصّص بعضها بصيصية، والاتفاقات - أعنى الوجوب بالحركات - إنّما هو فى عالم الصياصى، فيستعدّ الصيصية لنور ما بالحركات، وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصّص ذلك الطرف. وما يقال «ان المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، اذ لا تجدد فى ما ليس فى عالم الحركات والتغيّرات على ما علمت

(٢١٣) حجة أخرى: هى انّ الانوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول: 12 ان كان منها ما لا يتصرّف أصلاً، فليس بمدبّر، ووجوده معطل؛ وان لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكلّ وما بقى نور مدبّر؛ وكان الوقت قد وقع فى الآزال، فكان ما بقى فى العالم نور مدبّر، وهو محال. 15

1 يمكن : يكن HE | 3 فلم : + يكن Ha | 4 اتفاق : تفاوت E | تثير : تنيير T |
 5 لتخصّص : لتخصيص T | 7 تخصّص : تخصيص HR | 8 الطرف : التصرف R | حال موجب : حصول H | 9 والتغيرات HERI : والتعلقات TMF | 10 على ما : لما TMF |
 12 ليس : وليس R | وجوده : فوجوده R | وان TMR : فان HEI | 13-14 وما بقى نور مدبر : اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق بيدن لتعلق الكل وانفصاله، وفى بعض النسخ «وما بقى نورا مدبراً» والاول أظهر وأولى، لان هذا يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa | 14 فى الآزال TMR : وفى بعض النسخ «فى الازل» TaMaFa... (وكذا HEI) | نور مدبر THa-I : نورا مدبرا H |

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمتَ لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

3

IV.

فصل

6 < في الحواس الخمس الظاهرة >

(٢١٥) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة :

علمت : + انه RI الحوادث TEMF : للحوادث HRI - النقل الى الناسوت :
 اى استعالة التناسخ وهو تعلق النفس بيدن بعد تعلقها بغيره... Tu وهو محال :
 لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون فى المفارقات
 - اعنى عالم العقول - حلل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود... وأنت اذا
 تأملت هذه الحجج بأسرها، فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها إقناعية ومبنية
 على ابطال التناسخ... وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا يأتى
 الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع « الارواح جنود مجتدة فما تعارف منها
 ائتلف، وما تناكر منها اختلف » وقوله ع « خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام »
 (رجوع شود به «بحار الانوار» چاپ تهران ۱۳۰۵ ج ۱۴ ص ۴۲۵-۴۲۷) والما
 قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام، والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة
 ومعدودة، بل هى غير متناهية لقدمها وحدوثه. وتسلك افلاطون فى الاحتجاج عليه
 بأن علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها، فتوجد
 قبله لاستعالة تغلف المعلول عن العلة التامة. وان لم تكن موجودة بتمامها قبل البدن
 بل به تتم، توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها؛
 لكنها لا تتوقف عليه، والا وجب بطلانها ببطلانه، لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين
 الدالة على بقائها ببقاء هلتها الفياضة، وأخصرها انها غير منطبعة فى الجسم بل هى
 ذات آلة به، فاذا خرج الجسم بالبوت من صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر
 خروجه من ذلك جوهرها، بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو مستمع
 التغير فضلا عن عدم كما عرفت. واذا كان كذلك، فيجب وجودها قبل البدن الصالح

اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنها هي
الانوار من الكواكب وغيرها، لكن اللمس أهم للحيوان، والأهم غير الأشرف.
13 والمسموعات ألطف من وجه آخر.

v.

فصل

> في بيان أن لكل صفة من صفات الشمس

6

نظيراً في البدن <

(٢١٦) وإذا علمت أن النور فياض لذاته، وأن له في جوهره محبة
9 لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهد في الصياصى الفاسقة
بسبب قهره قوة غضبية، وتوسط محبته قوة شهوانية. وكما أن النور الاسفهد
يشاهد صوراً برزخية، فيعقلها ويجعلها صوراً عامة نورية تليق بجوهره -

والمسموعات ألطف من وجه آخر : وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق
النفوس الى وطنها الاصلى وعالها العقلى، وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى
الامور العلية السنية وعن الكمالات العسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية، ولهذا كانت
للحكاه (عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرها Ir) عناية عظيمة بالموسيقى، فان له خطبا
عظيما عندهم Tu (Ir)؛ وفي بعض النسخ «والمشمومات ألطف من وجه آخر» (و كذا H)،
ولا وجه له، وكان الشمومات صحت عن المسموعات المنطسة العين، والله اعلم بحقيقة
العال TaMaFa والمسموعات الطف من وجه آخر والمشمومات من وجه آخر R
الاسفهد : الاسفهدى T 1 1 ويجعلها صوراً عامة THMI : اى كلية بعد ان كانت جزئية،
وفى بعض النسخ «ويجعل اطوارها عامة» (و كذا R ويجعل صورها عامة EF) اى يجعل
اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية TaMa، - Fa

لتدبيرها. وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه، فيكون البدن
كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة، فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها
كالمقناطيس والحديد. وليس من شرط جذب المقناطيس للعديد ان يكونا موجودين
معاً، بل يجوز ان يكون أحدهما مقدماً على الآخر... Tu (Ir)

كَمَن شاهد زيدا وعمراً وأخذ منهما للإنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما، - يلزم في صيغته قوّة غذائية تحيل الأغذية المختلفة كلّها الى شبيه جوهر المغتذى؛ ولولا هذه، لتحلّل بدن الانسان ولم يجد بدلاً، فما استمرّ 3 وجوده. وكما أنّ في سنخ النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيغته قوّة توجب صيغية أخرى ذات نور، وهى المولدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادة ليكون مبدأ لشخص 6 آخر. وكما أنّ من سنخ النور أن يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيشات النورية ويخرج من القوّة الى الفعل، فيحصل منه للصيغية قوّة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لايقة وهى النامية. ثمّ يخدم الغاذية جاذبة تأتيناها بالمدد، 9 وماسكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهركه وتعدّه للتصرف، ودافعة لما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهد في صيغته، والصيغية صنم 12

١ للإنسانية : الإنسانية H ٢ يلزم THMF : يلزمه ERI ٣ بدن : هذا R ٤ نوع : النوع E ٥ شخصه : + دايم I ٦ ليكون : يكون R ٧ بالانوار : فى الانوار E ٨ السانحة : اى المرضية الفايزة من نور الانوار Tu ٩-٧ بالهيشات النورية : اى الفايزة من الانوار المجردة او الحاملة من المشاهدات، فان احدهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها Tu ٩ بالمدد : + لتخلف بدل ما يتحلل T (Tu) ١٠ تحفظه : اى المدد Tu تحفظ H ١٢ وهذه القوى : اى الرؤساء التث... والغوامد الاربع... وغيرها من القوى التى لم يذكرها كلها Tu : النور : للنور HM ١٢-١ صنم للنور الاسفهد : والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال - وهو صاحب طلسم النوع الناطق - ان الاسفهد لا صنم له غير الصيغية التى تعلق بها، وجميع الصيغى الانسية اصنام لروح القدس؛ ويحتل ان يكون البدن صنم النفس، والمجموع صنم ربّ النوع. وهذا أظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده Tu

للنور الاسفهبدي. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ. ويدلّ على تفايرها وجود بعضها قبل بعضٍ أو بعد بعض، واختلاف الآثار 3 واختلال بعضها عند كمال بعض. والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI.

فصل

> فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة

6

والروح الحيوانى <

(٢١٨) النور الاسفهبدي لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما، 9 وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سموه الروح، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية. وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فان المقتصد الصافى له ذلك، وغيره 12 من المنصريات يصير مظهرًا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور. وفيه أيضًا اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضًا المناسبة للنور العارض. واذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات 15 لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فنبت نوعه بالمدد. فقد أتى على

1 باعتبارات : اى من القهر والمعة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية Tu
البرازخ : البرزخ HE 2 والانسان... والنبات : فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه
ما فيه، فمن عرف نفسه وبدقه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالوجودات
علمًا Tu 3 مع الجوهر : من الجرم H 10 يشابه TMR : يشابه HEFI 12 يصير مظهرًا :
يظهر Tt 11 النور : اى الفايض عليه من النفس او العقل Tu 13 والصور : اى المثالية
والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده Tu 14 أيضًا T : H-I 14 يكن : يمكن R : نوعه :
اى نوع هذا الروح Tu 15 اللطف HERI : التلطف TMF 16 فنبت TR : H-I
أتى : اى هذا الروح الذى هو اللطف الاجسام المنصرية Tu

جميع مناسبات النور. فإنّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد الى عالم النور البرزخيّ الذي دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعيّ وحفظه، فناسب من ³ هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهرًا لمثال النير والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع ⁶ البدن، وهو حامل القوى النورية، ويتصرّف النور الاسفهب في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوريّ، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحًا نورانيًا، مفرّحًا - أعنى من جملة الأغذية -، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنقّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة ¹² الانوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتمشق النور. فالنور الاسفهب وان لم يكن مكانيًا ولا ذا جهة، إلّا أنّ الظلمات التي في صيغته مطيعة له.

١ - I : بحرارة TMRF : لحرارة HEI : ٢ والحاجز : اى الارض Tu :
٣ والمقتصد : اى الباء Tu : النير : النير RF : ونحوه : اى الكثافة Tu : ٤ وما يأخذ :
اى النور الاسفهب MuFu : من النور السانح : اى الفايز عليه Tu وما يأخذ من الانوار
القاهرة من النور والفيض السانح Ir : من القواهر : نبيها استعمال «السانح» فى غير ما
اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبله Tu : ٥ وما به : اى والروح الذى به Tu : يصعد :
اى من هذا الروح Tu : ويعتدل : اى يبرده Tu : ويقبل : اى من النفس على ما قال فى
< كتاب > الالواح < العبادية > ويكتسب من النفس Tu : ١٥ السلطان (السلطانى F)
النورى : اى الذى يحس ويحرك Tu : ١٤ الاغذية : وفى نسخة «الادوية» والاول اقرب
TaMaFa : ١٣ الظلم : M

VII.

> فصل <

- 3 > في انّ الحواسّ الباطنة غير منحصرة في الخمس <
- (٢٢٠) واعلم انّ الانسان اذا نسي شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيمًا ولا يتيسّر له، ثمّ يتفق أحيانًا أن يتذكّر ذلك بعينه.
- 6 فليس هذا الذى يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وآلا ما غاب عن النور المدبّر بعد السعى البالغ في طلبه. وليس على ما يفرض أنّه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإنّ الطالب أنّما هو النور المتصرّف، وليس ببرزخى حتّى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى صيغته؛ ولا يشعر الانسان في حال غفلته عن أمر بشيءٍ مُدركٍ في ذاته وصيغته له. فليس التذكّر الآ من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهدية الفلكية، فإنّها لا تنسى شيئًا. 12

• واعلم : ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح ، اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خسا على ما زعم جماعة المشائين ، فشرع أولا فى ان التذكر للامور النسبية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التى هى خزنة الاحكام الوهية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو رأى المشائين ، بل باسترجاع اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا كما هو رأى الاشرائيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهى افلاطون ، ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبله Tu • • ولا يتيسر له : وفى بعض النسخ « ولا يتبين له » TaMaFa • ثم ... ذلك بعينه : وفى بعض النسخ « ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه » TaMaFa • بعينه HERI : - TMF • فى بعض قوى بدنه : اى الحافظة كما يمتدده المشاؤون Tu • ما غاب : وفى بعض النسخ « ما فات » TaMaFa • • عنه ERI : منه THMF • • صيغته : + فلو كان النسي فى ذاته او فى بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاهر به (Tu)T او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه Tu

(٢٢١) والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فأنها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل اذا أحس الانسان 3 بشيء ما يناسبه - أو تفكر فيه بسبب من الاسباب - ينتقل فكره الى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر 6 أنما هو النور المدبر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات، وأخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب ان محلها التجويف الأوسط. ولقابل أن يقول: ان الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي 9 الحاكمة والمفصلة والمركبة. ودليلك على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عرف بلزوم اختلال 12 بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما في التجويف الأوسط، واذ لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك؛ وأما تعدد الافاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون 15 قوة واحدة بجهتين تقتضي فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته

١ في الخيال : اى لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه الشاؤون Tu ٢ له : اى للنور المدبر Tu ٣ احس : حس H ٤ بشيء ما T : بشيء H-I بسبب من الاسباب : TF- ٥ استعادة : استفادة T والمعيد : والمفيد T من : من HEI ٦ بعض الناس : اى الشاؤون Tu ٧ هي R : I-T محلها : محلها H ٨ هو : هي R ٩ البعض TMRF : بعض HEI ١٠ مواضعها : بعضها EI واذ : واذ T ١١ احد منهما H-I : احدهما T وفى بعض النسخ « احدهما » TaMaFa ١٢ كذلك TRF : كذا HEMI ١٣ فلا : ولا TFI ١٤ بجهتين : لجهتين T

يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى ادراكها الا بحواس خمس ؛ وهو
يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات ، فيدركها مشاهدة . ولولا ذلك ما كان
3 لنا أن نحكم أن هذا الأيضا هو هذا الحلو للحاضرين ، فإن الحس الظاهر
منفرد بأحدهما ، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما . فاذا
جاز أن يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة ، فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة
6 على أن الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيلة .

(٢٢٣) ثم العجب أن منهم من قال « أن المتخيلة تفعل ولا تدرك »
وعنده الادراك بالصورة . فاذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك ، فأى شيء
9 تُرُكبه وتفصله ؟ والصورة التي عند قوة أخرى كيف تُرُكبها هذه القوة وتفصلها ؟
واذا لم يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من أحكامها دون صور ، فلا يمكن
أن يقال : يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهى على أفعالها .

12 (٢٢٤) فالحق أن هذه الثلث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعتبر
عنها بعبارات . والذي يدل على أن هذه غير النور المدبر ، أننا اذا حاولنا

١ لا : ما HEI وهو : وقد R ٢ للحاضرين HER : الحاضرين TMFI وفى بعض
النسخ « للحاضرين » وهذا اظهر TaMaFa ٣ منفرد HERI : منفرد TM يتفرد F ٤
الصورتين : صورتين H عليهما : عليها TE ٥ ان يكون : - EI واحدة : - HE ٦
منهم : اى من المشائين Tu قال : يقول R ٧ الادراك : الادراكات R بالصورة :
بالصور T فاذا : واذا TMF ٨ يمكن HMF : يمكن TERI دون صور HEI :
دون الصور R دون الصورة TMF وفى بعض النسخ « دون صورة » (دون صور Ma)
اى دون ادراكها لها TaMaFa ٩ الثلث TMF : الثلثة HERI اى الخيال والوهم
والتخيلة Tu ١٠ ببارات : فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ،
وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب
بالتخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ Tu

- ثبَّتًا على شيء، نجد من أنفسنا شيئًا ينتقل عنه، ونعلم منَّا أنَّ الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وأنَّ الذي يثبت بعض الأشياء غير الذي ينكرها. وإذا كنَّا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنائيتنا. 3 فهو إذن قوَّة لزمّت عن النور الاسفهب في الصيصية، ولأجل أنَّها ظلمانية منطبعة في البرزخ تنكر الانوارَ المجرَّدة ولا تعترف إلَّا بالمحسوسات؛ وربما تنكر نفسها، وتساعد في المقدمات، فإذا وصلت إلى النتيجة، عادت منكرة، 6 فتجحد موجب ما سلَّمت من الموجب. والتذكُّر وإن كان من عالم الافلاك، إلَّا أنَّه يجوز أن يكون قوَّة يتعلَّق بها استعدادٌ ما للتذكُّر.

VIII.

9

< فصل >

< في حقيقة صور المرايا والتخيّل >

- (٢٢٥) وقد علمت أنَّ انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك 12 يمتنع في موضع من الدماغ. والحقُّ في صور المرايا والصور الخيالية أنَّها

١ تثبتنا : وفي بعض النسخ « تثبتنا » MaFa (تثبتنا Ta) نجد من : وفي بعض النسخ « نجد في » TaMaFa ينتقل عنه : وفي بعض النسخ « ينبو عنه » والاول أولى لتكرار النقل بعد ذلك TaMaFa منا : من T، R- ٢ في التثبيت TEF : في التثبيت HMRI ٣ ثبت : ثبت T وفي بعض النسخ « يقبل » TaMaFa (وكذا R) ٤ ابداننا : بدتنا EI ما يخالفها هكذا ERI : ما يخالفنا هكذا THMF وفي أكثر (Fa) النسخ « ما يخالفها هكذا » أي ما يخالف أنفسنا هكذا وهو أن نهرب عما ثبت عليه وتنكر ما نقرُّ به TaMaFa ٥ أنايتنا : إنايتنا T-I ٦ فهو : فهي H ٧ لأجل : ٨ T ٩ في البرزخ : أي في الدماغ Tu ١٠ ربما : H- ١١ في المقدمات : بالمقدمات H ١٢ سلمت TMF : تسلم R سلم HEI ١٣ من : في T ١٤ للتذكر : + فيكون هي الذاكرة (Tu)T ١٥ وبمثل : ولمثل HE ١٦ من الدماغ : فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة

ليست منطبعة، بل هي صياصٍ معلقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان 3 ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة. وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر - كما للمرلينا - قايم بنفسه وما هو منه عرض، فصحّ وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي، والنور الناقص

١ معلقة : اى فى عالم المثال Tu || محل TMF : + أصلا HERI لقيامها بذاتها Tu || يكون لها : يكون له H || لا : H- || فصور TMR : فصور HEFI || وهي معلقة : اى لا فى مكان ولا فى محل ، وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صقالية مرآية استعدادية لظهور الصور القايمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك ايها بما يحصل لنا من الصور والمعاني المهيئة لقبض العقل Tu || سطحي : سطح H || عرض . لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فى مادته ، وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض التى هى من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها ، وكما ان المرئى فى المرأة مثال صورة زيد ، فصوره زيد هى مثال المرئى فى المرأة ، اذ المسائلة انما تكون من الجانبين Tu || ماهية جوهرية : هى المثال المرئى فى المرأة ، وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا فى محل Tu || مثال عرضي : وهو صورة زيد الحالة فى مادته Tu

فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير، ولا فى الاعيان والا يشاهدها كل سليم الحس، وليست عدما معضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة ؛ واذا هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم القول - لكونها صورا جسمية لا عقلية - فبالضرورة تكون موجودة فى صقع آخر، وهو عالم يسمى بالعالم المثالى والخيالى متوسط بين عالمى العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل، لانه اكثر تجريدا من الحس وأقل تجريدا من العقل، وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاضلاع والهيئات وغير ذلك قايمة بذواتها معلقة لا فى مكان ولا فى محل Tu هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج الى استيعابه الى اوراق كثيرة وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين وهو من الاسرار المخزونة والعلوم المكنونة Ir ||

كمثال النور التام، فافهم!

(٢٢٦) وكما انّ الحواسّ كلّها ترجع الى حاسة واحدة - وهى الحسّ

- المشترك، - فجميع ذلك يرجع فى النور المدبّر الى قوّة واحدة هى ذاته 3
النوريّة الفيّاضة لذاتها. والابصار وان كان مشروطًا فيه المقابلة مع البصر، الاّ
انّ الباصر فيه النور الاسفهبذ؛ وأنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشئ
قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل فى حكم 6
الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر
فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذٍ بأنّ ما يشاهدون من
الأمر ليس نقوشًا فى بعض القوى البدنيّة، والمشاهدة البصريّة باقية مع 9
النور المدبّر. ومنّ جاهد فى الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى انوار العالم
الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات ههنا. فنور الانوار والانوار القاهرة

1 النور التام : وفى بعض النسخ « للنور التام » TaMaFa فافهم : فان فيه سرّا
عظيما وخطبا جسيما، وذلك ان جميع الاشياء التى فى العالم العلوى لها نظاير واشباه
(واشباح Tu) فى العالم السفلى ، والاشياء تعرف بالاشباه والنظاير، فالانوار المرضية
إذا عرفت حقايقها على ما ينبغي، اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية،
والغرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص المرضي الذي لشمس عالم الحس، هو
مثال النور (للنور Mu) التام الجوهرى شمس عالم العقل نور الانوار، وعلى هذا
يكون نور كل كوكب عرضى مثالا لنور مجرد جوهرى، وهذا باب واسع وفيه اذواق
كثيرة، فلذلك أمر بالفهم Tu 1-2 هي ذاته... لذاتها TF : -I-H 1-4 الا ان :
لان R 1-5 فيه : فيها M 1-اشياء : الاشياء HR اى آخروية Tu 1-لان الشئ : فان الشئ
البصر فى ذاته Ir 1-6 له H-Iz : لها T 1-يبصره : يبصر T 1-البدنية : بل يجهزون
بأشياء ذات قدسية قاية بدواتها دون محل ومكان وزمان Tu 1-والمشاهدة : اى والعال
ان المشاهدة Tu 1-9-10 باقية مع النور المدبر : وانما أكد بهذ لئلا يظن ان يكون
خيالا Tu 1-10 الظلمات : اى القوى البدنية والامور الحية Tu

مرئية برؤية النور الاسفهد ومرئية برؤية بعضها بعضاً، والانوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها.

3 (٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهد، والهيك

انما هو طلسمه حتى ان المتخيلة أيضاً صنم لقوة النور الاسفهد الحاكمة.

ولولا ان النور المدبر له احكام بذاته، ما حكم بأن له بدناً أو تخيلاً

6 جزئياً أو له قوة متخيلة جزئية، فهذه الاشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة

لها ظهوراً مآ. والتخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فانه حاكم على المحسوسات

وما يتبعها. والنور الاسفهد محيط وحاكم بأن له قوى جزئية، فله الحكم

9 بذاته، وهو حس جميع الحواس. وما تفرّق في جميع البدن، يرجع في

1 النور TMRF : نور HEI : باصرة : + بهذا الاعتبار R الى علمها : اذ لا يحتجب عنها شيء. هو (Fu) معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به Tu الى بصرها : لان علومها كلها بصرية، لانها مشاهدة حضورية اشرافية التي هي الرؤية الحقيقية، بل هي « عين اليقين » وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من الملايق العسية (الجسية TutMuFu) والعوايق البدنية مثلنا نحن، فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو « علم اليقين » دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين، كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها، فان ظفرتنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحاداً؛ وقد يرجع علمنا الى بصرنا، وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية - كالانوار والالوان - لما عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها، فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون أصلاً، فالعلم يتنوع يرجع الى رؤيته، فمعرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته - كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالأشكال وامثالها - وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل؛ وقد تكون مفارقة لها، كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا Tu : بدناً : بدن H : - او تخيلاً جزئياً TMRF : وفي بعض النسخ « او تخيل جزئياً TaMaFa (وكذا HEI) : عنها : اي عن قوة النور الاسفهد Tu : الحكم : حكم R

النور الاسفهبى حاصله الى شىء واحد، وللنور الاسفهبى اشراق على مثل الخيال ونحوه، واشراق على الابصار المستغنى عن الصورة.

(٢٢٨) وله ذكر اجمالى: ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق³ على الابصار، والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان أدرك أنه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممقتع على ان

1 شىء واحد : هو ذاته النورية الفياضة لذاتها Tu الاسفهبى HERI : المدير TMF
مثل TRF : مثال HEMI 2 ونحوه : اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستمدادية
Tu على الابصار : على مثل الابصار R عن الصورة : اى عن حصول صورة البصر فى العين، وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها، فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه، كذلك هو غير غافل عن الموالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته Tu... 3 وله : اى وللنور المدير Tu مثل الاشراق : ونحوه واشراق H 4 على الابصار : يعنى كما ان النور المدير عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل الباصرة من البصيرات - لا ما فى الباصرة من مثل البصيرات لبطلان الانطباع كما علمت - فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة الخارجية، وهى التى فى عالم المثال قاينة بذاتها لا فى أين كصور المرايا، الا انها مرئية بمرآة الخيال، فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية، ومنها الخيالية التى كلامنا فيها، لا الصور الخيالية الذهنية التى هى مثل الخارجيات، لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها فى عالم المثال، بل لبطلان كون مدرك النور المدير عند تخيله للصور مجرد الصور الخيالية - وهى التى فى الخيال - لبطلان الانطباع Tu ان ادرك : اذا ادرك R انه : اى المثال الذى فى الخيال Tu 1 يكون ادرك... دون مثال THMF : لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه، وفى بعض النسخ > يكون ادرك... دون مثال < (وكذا EI بادراك R) وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره، والمعنى واحد TaMaFa واستغنى : فاستغنى H يستغنى I وهو مستغنى : لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال، وان لم يدرك انه مثال الخارج، فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بشأله، والمقدّر خلافه... فللنور المدير اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق، واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي، ولان كون المدرك عند التخيل كالدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل، قال > وله ذكر اجمالى < ان هذا مثل ذلك، واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا، فيحتاج الى تفصيل Tu

الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات أتم، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة ومبصرة للأنوار.

المقالة الخامسة

في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

6

I.

فصل

في بيان التناسخ

9

(٢٢٩) النور الاسفهد استدعاء المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده، فله الف مع صيغته لأنها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظيره الى ما فوقه لنوريته؛ وهي مظهر لأفعاله وحقيبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثاً عشقياً، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية

1 في حالة التخيل : وإذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال، إذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة، وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال Tu 1 يكون : يكون H مع عدم T : وعدم H-I 2 ظاهرة لذاتها : لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره Tu 3 للأنوار T : H-I أي للأنوار المجردة... Tu 4 وفيها : وفيه ER 5 استدعاء : استدعاؤه E استدعى R 6 باستعداده : باستعداد H 7 وهي : أي المصيبة Tu 8 وحقية THERFI : وحقية TtHaM 9 عشقته : لكونه أصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا Tu 10 تشبثت : تشبث T-، M

أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات . والصيصية الانسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الافاعيل ، وهى أول منزل للنور الاسفهد على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ . ولما كان الجوهر الفاسق مشتاقاً بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به ، فإن الفاسق إنما هو من جهة الفقر فى القواهر . وكما أن الفقير مشتاق الى الاستفناء ، فكذا الفاسق مشتاق الى النور .

(٢٣٠) قال بوذاسف ومن قبله من المشرقين : ان باب الابواب لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الانسية . فأى خلق يغلب على النور الاسفهد وأى هيئة ظلمائية تتمكن فيه ويركن اليها هو ، يوجب أن يكون

١ الى الظلمات : الى عالم الظلمات R التى هى عالم الجسم والجسائيات Tu الانسية : الانسانية T ٢ حكماء : الحكماء H ٣ فى القواهر : اى وانا كان الفاسق مشتاقا الى النور لانه انا حصل من جهة الفقر الحاصل فى القواهر كما علمت Tu مشتاق : يشاق HI يشاق E الاستفناء : النناء H ٤ بوذاسف T : بوذاسف HRI بوذاسف E برداسف M برداسف F وهو فيلسوف تناسخى من الهند ، وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار ، وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثمائة الف وستون الف سنة ، وحكم بأن الطوفان يقع فى نصفها (MuFuIr فى ارضها T فى بعضها Tt) وحذر قومه بذلك ، وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لظهوره الملك TuIr من الشرقيين : من حكماء الشرقيين I اى من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل اللدوق منهم Tu ٥ الانسية : الانسانية T للانسانية H + لأن باب الابواب هو الذى يتأخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول فى غيره (Tu)T... ٦ ويركن : ركن HE هو : وهو H اى النور وانا ابرز الضير كما ابرز فى « زيد عمرو يضربه هو » والمعنى : ويبيل النور الى تلك الهيئة الظلمائية لتسكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل (تنزل Mu) منه منزلة الفصول النوعة السبيرة له من غيره بعد المفارقة ، ولولاها لبطلت ذاته ، اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يتأخر عن غيره من النفوس المشاركة له فى النوع Tu ٧ يوجب : فيوجب R اى تمكن تلك الهيئة الظلمائية فيه وركونه اليها Tu ...

بعد فساد صيبيته منتقلاً علاقته الى صيحية مناسبة لتلك الهيثة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة . فانّ النور الاسفهبدي اذا فارق الصيحية الانسية ، وهو مظلم 3 هشتاق الى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكّنت فيه الهيئات الردية ، فينجذب الى الصياصي المنتكسة لحيوانات أخرى ، وجذبتة الظلمات .

(٢٣١) قالوا : والمزاج الأشرف ما للصيحية الانسية ، وهي أولى بقبول 6 الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر . فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهبدي - اذ تستدعى من الواهب نوراً مدبراً - ويقارنها مستنسخ ، فيحصل في انسان واحد أنائيتان مدبركتان ، وهو محال .

(٢٣٢) قالوا : ولا يلزم من استدعاء الصيحية الانسية النور الاسفهبدي 9 من النور القاهر استدعاء الصيحية الصامئة النور الاسفهبدي من النور القاهر .

1 بعد فساد صيبيته : وفي نسخة « بعد مفارقة صيبيته » TaMaFa (وكذا R) 1
2 المنتكسة : اي المنتكسة الرؤس Tu 2 فينجذب : + بعد الموت الى ما فيه ظلمات
(Tu)T الى الصياصي : ولهذا يميل الى الصياصي TF المنتكسة : وفي بعض النسخ
« منتكسة » (منتكسا Fa) ويكون نصبا على الحال TaMaFa (الى صياص منتكسة I) 1
3 قالوا : اي بوذاسف (بوذاسف Fu) ومن قبله من الشرقيين Tu 2 وهي اولى : وهو
الاولى F بقبول : لقبول T 2 من غيرها : ومن غيرها T اي من صياصي الحيوانات
الصامئة Tu 2 اسفهبدي : اسفهبدي HI 2 ويقارنها : اي نور مستنسخ منتقل اليها من
بعض الحيوانات ، ولو جاز ذلك فيحصل Tu... 2 مستنسخ : مستنسخا R 2 انسان واحد
HERI : الانسان الواحد TMF 2 أنائيتان M : أنائيتان THERI (مهلة F) 2-2 2 ولا
يلزم ... من النور القاهر THaMF : وفي بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيحية
الانسية بمزاجها (لمزاجها I) الاشرف النور الاسفهبدي من النور القاهر استدعاء ... الى
آخره » (وكذا I) ، وفي بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيحية الانسية بمزاجها
الاشرف نورا مدبرا أن يكون ما دونها أيضا يستدعي نورا مدبرا (+ مستقلا HR) »
TaMaFa (وكذا HR) 2-2 2 النور الاسفهبدي ... الصيحية الانسية : - E

- فاذا انفسدت الصيصية الانسية ، والنور الاسفهد عاشق للظلمات ، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب الى أسفل سافلين . والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ أيضا متعطش ، فينجذب بالضرورة الى صيصية أخرى . فإن الحكمة التى لأجلها 3 اقترن النور الاسفهد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية . والنور لا يتم بغير نور ، ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شئ ، بل ينحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت للهيئات . ولكل خلق صياصى « ولكل باب 6 منها جزء مقسوم . »

- (٢٣٣) وما يقال « ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات ، فباطل ، لأن الانوار المدبرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة ، وهى 9 متدرجة فى النزول . وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النملىة الا بعد

§ للظلمات : H : مأواه : ما وراءه M § بشوقه : لشوقه T § ينجذب : منجذب MRF § أسفل سافلين HEMRFI : أسفل السافلين T وفى بعض النسخ « أسفل السافلين (سافلين Ta) » الذى هو مأوى الغافلين اهنى الى الصياصى المنتكسة للحيوانات الصامتة TaMaFa § متعطش : اى الى الانوار المدبرة لكونها غواسق ، وقد علمت ان الفاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ... Tu § بعد باقية : لان الكلام فى النفوس الناقصة Tu § بغير نور : اى سائح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علايق الظلمات وهوايق الجسم والجسائيات ، وهذا النور الستم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهد ، او المرتبة اليه ما تحته ، لكن ما ينحدر منها اليه شئ . لان الكلام فى الناقص Tu § الصياصى : R - بل ينحدر : اى شئ هو النور المدبر المفارق Tu § للهيئات : اى الهيئات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن الانسافى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية ، واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه وينشئه عن التعلق بالاجسام ، فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب الاخلاق Tu § ولكل باب : اى من الصياصى لما عرفت من كون الصيصية الانساية باب الابواب Tu § §- سورة ١٥ (الحجر) آية ٤٤ § الفاسدات : اى من الابدان الانساية وهو وجه للمشائين تسكوا به فى ابطال التناسخ Tu § المستظلمة TtEI : والمستظلمة H المتصرفة TMRF

هفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق . ولا يرتقى منها الى الانسان
 شىء ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار
 3 من صياصى قليلة الاعمار كثيرة العدد جداً . وينتقص العلايق بالسكرات وشدة
 الموت والبلايا . ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار ، ولكل قوم من أرباب
 الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشة ؛ فتنقل الى الأكبر ، ثم الى
 6 الأوسط على المراتب الكثيرة ، ثم الى الأصغر فى أزمنة متطاولة .

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال « ان كل مزاج يستدعى من النور القاهر
 نوراً متصرفاً » فكلام غير واجب الصحة ، اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية
 9 وما يقال « انه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون
 صيصية صامتة » ليس بمتوجه أيضاً ؛ فان الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غايية
 عنا ، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما

1 انواع كثيرة : اى ذوات هيئة حرس هى (على Fu) طبقات النيران ودركاتها
 Tu منها : R - 2 شىء : HE - ، من الانوار Tu القليلة T-I : السفلية Tt
 3 مرتبة : اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق Tu وصغار : اى من انواع الحيوانات
 التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق Tu 4 وعيشة : كالجنود من الاتراك التى يشبه
 خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع وعيشها Tu(Ir) 5 فتنقل HE : تنتقل T-I اى نفوسهم على
 التدرج Tu 6 متطاولة : الى ان تزول تلك الهيئة الرديئة وتتصل بعالم النور كما
 سبق غير مرة ، ولولم يزل تلك الهيئة الرديئة بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات ، تملق
 بالحيوانات المناسبة لذلك الغلق فى عالم المثال على التدرج الى ان تزول ، فحينئذ تترقى
 الى عالم الجنان Tu 7 هؤلاء : اى الاشراقيين Tu 8 ما يقال : وهو للمشائين Tu وهو
 قول المشائين Ma 9 فى : من HEI الصيصية الانسانية TMRF : الصياصى الانسية
 HEI 10 وما يقال : وهو وجه آخر للمشائين فى ابطال التناسخ Tu الصيصية الانسانية :
 صيصية انسانية R 11 صيصية صامتة : الصيصية الصامتة HEI بمتوجه : بوجه T ايضا :
 R - 12 كما يوجب : اى القانون المضبوطة فى نفس الامر وان لم نكن نعرفه Tu

معطلاً ، فكذا في موت بعض الصياصى حيوة بعض منها .

هذا مذهب المشرقيين . وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من

شخص الى مشاكله ، ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان لاستعداد الفيض . 3

(٢٣٥) وقال المشاؤون « جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها

نفوساً متصرفّة ، فيلزم فيها ما ذكرتم في الانسان . » هذا مذهب المشائين .

6 وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل ، وان كانت جهات

النقل قد يقع فيها خلاف .

ونمسك بعض الاسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى « كلما

9 نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها . » وقوله تعالى « كلما أرادوا أن يخرجوا

منها أعيدوا فيها . » وقوله « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

إلا أمم أمثالكم . » وآيات المسخ والأحاديث الواردة في أن الناس يبعثون على

12 صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة . وكما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء

« رَبَّنَا آمَنَّا اِنتَتَيْنِ وَآحْيَيْتَنَا اِنتَتَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ؟ »

المشرقيين : الاشرقيين M | 8 لم يلزم المزاحمة : لم يكن من المزاحمة M | 8 مذهب

المشائين H-I : ما ذهب اليه المشاؤون T | 8 من الحكماء : كسقراط وفيثاغورس

واباذقلس واغاناذيمون وهرمس وامثالهم Tu | 8 من TMF : في HERI | 8-9 سورة

٤ (النساء) آية ٥٩ | 9 جلودهم : اى بالفساد Tu | 8 غيرها : اى بالكون Tu | 9-10 سورة

٣٢ (السجدة) آية ٢٠ | 10 منها : اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى

ابدان الحيوانات كما سبق تقريره Tu | 10-11 سورة ٦ (الانعام) آية ٣٨ | 11 امثالكم :

اى انهم كانوا علوايف مثلكم فى الخلق والعيشة وغيرها من الصناعات والعلوم الا انهم

(ان Tu) انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور Tu | التواردة فى :

الدالة على M | 12 كثيرة : - HEI | 13 سورة ٤٠ (المؤمن) آية ١١ | الى خروج :

يعنى من الابدان الحيوانية Tu | من سبيل : حتى لا نموت مرات اخرى Tu

وكقوله تعالى في السعداء « لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى . » وغير ذلك .
وصنى أكثر الحكماء الى هذا ، الا ان الجميع متفقون على خلاص
3 الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل ، ونحن نذكر بعد هذا ما
يقتضيه ذوق حكمة الاشراف .

(٢٣٦) واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء
6 صيبيته ، فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه ، والا ما وجد . ولا يبطله
موجبه وهو النور القاهر ، فانه لا يتغير . ثم ان الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ؟
ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه ؟ والانوار المجردة ليس بينها
9 مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما . وليست حالة في الفواسق ليشترط
فيها مقابلة واستعداد محل . وليس هبداً المدبرات بمتغير ، فلا تكون هي
كمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالمصاليات ، فانها

1 سورة ٤٤ (الدخان) آية ٥٦ لا يذوقون : لا يموتون E || وصنى : وصنوا HE ||
الحكماء : العلماء E || الى هذا : الى التناسخ حتى ان ارسطو قد نقل عنه انه رجع
من رأيه في ابطال التناسخ الى رأى استاده افلاطون ، وبقي المشهور في كنه منع
التناسخ للمصلحة سياسية ، او كان نظره اداء الى ذلك ، فجوز التناسخ بعد ما كان منعه
Tu || ذوق حكمة الاشراف : يعنى ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وأرباب البحث
والتدقيق Tu || المدبر : T - || صيبيته : الميضية HEI || ما وجد : لوجوب مقارنة
وجود الملول لوجود العلة التامة TuIr || موجبه : وفي بعض النسخ « موجد »
TaMaFa || ثم ان الشيء HERI : ثم الشيء TMF ، يعنى النور القاهر Tu || لازم ذاته :
يعنى النور المدبر لان الانوار المدبرة هي أشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية النير
المتنبه وهي لازمة لها غير منفكة عنها Tu || بذاته : واعلم ان الحكم يكون النور
المدبر لازم ذات النور القاهر ينأى الحكم بعدوته ، اللهم الا ان يقال ان المدبر
لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد Tu || وضوءه بنفسه : وضوء نفسه E ،
+ مع وجوبه T(Tu) || 11 كمتعلقات TMFI : وفي بعض النسخ « كمتعلقات » (وكد HER)
TaMa ، F - المدبر : المدبرة R

مشروطة بشهود الحيّ الباصر . ونسبة غير النفس الفاعليّة الى ما لها كالمحلّ للنقوش - كانت منه أو من غيره - فاذا بطل حال المبدأ ، بطلت . فالنور المجرّد موجب دايماً ، فيدوم . ولو كانت الانوار المدبّرة قابلة للمدم ، لكان 3 انعدامها للهيئات الظلمانيّة ؛ ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم ، لا بعد المفارقة . واذا تخلصّ النور المجرّد عن الظلمات ، فيبقى بقاء النور القاهر الذي هو علّته . وموت البرزخ أنّما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحية 6 قبول تصرّفات النور المدبّر .

II.

فصل

9

> في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور <

(٢٣٧) النور المدبّر اذا لم يقهره شواغل البرزخ ، يكون شوقه الى عالم النور القدسيّ أكثر منه الى الفواسق . فكلّما ازداد نوراً وضوءاً ، ازداد عشقاً 12 ومحبةً الى النور القاهر ، وازداد غنى وقرباً من نور الانوار . ولو كانت الانوار المتصرّفة غير متناهية قوّة التأثير ، ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الأفق النوريّ . والانوار الاسفهبديّة اذا قهرت الجواهر الفاسقة ، وقوى عشقها وشوقها 15 الى عالم النور ، واستضاءت بالانوار القاهرة ، وحصل لها ملكة الاتّصال بعالم

1 مشروطة : وفي بعض النسخ « مشرطة » TaMaFa : الحيّ : الحسّ T : النفس TRF : نفس HEMI : ما لها : حالها M : للنقوش TEMF : وفي بعض النسخ « النقوش » TaMaFa وكذا HRI : أو من غيره : وانما قال كالمحلّ لما عرفت ان البصر (المحلّ Mu) ليس محلاً لتلك الصور ولا البرآة Tu : حال المبدأ T : الحال البديهيّ H-I : اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات Tu : 2 : وقرباً : اي عقلياً Tu : 4 : البرازخ T : البرزخ H-I : 10 : وحصل لها : وحصل بها E

- النور المحض، فاذا انفسدت صياصياها لا تنجذب الى صياصٍ أخرى لكمال قوتها
 وشدة انجذابها الى ينابيع النور. والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه
 3 ينجذب الى ينبوع الحياة، والنور لا ينجذب الى مثل هذه الصياص، ولا
 يكون له نزوع اليها. فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسياً مقدساً
 نور الانوار والقواهر القديسين. ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان
 6 بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرداً عن الظلمات أقرب منها.
- (٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدراكية الى نور الانوار، فالأتم شوقاً أتم
 انجذاباً وارتفاعاً الى النور الأعلى. ولما علمت ان اللذة وصول ملائم للشيء
 9 وادراكه لوصول ذلك، والألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث
 هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء
 أعظم وألذ من كماله وملاماته، سيما وقد عرفت ان اللذات في طلسمات الانوار
 12 المجردة منها ترشحت وهي ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال
 غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك. والانوار الاسفهبديّة

§ الماشق : الماشقة I، - R § ينبوع الحياة : يعنى العالم العقلى Tu § والنور : اى
 المتقوى بما ذكرنا Tu § قدسياً THMR : قدسياً EFI اى طاهراً من الجبهالات والخيالات
 والعلايق الجسدية والموايق الجرمانية Tu § تقدس TR : اى بطهارة وكذا ما فى بعض
 النسخ < بتقدس > Ta بقدر MaFa بقدراسة M بقديس H بقدراس EFI § بالصفات : اى
 العقلية والمعاني التجردية Tu § وارتفاعاً : وايقاعاً H § الى النور الاعلى : الى نور
 الاعلى H وفى نسخة < الى عالم النور الاعلى > (وكذا I) والمعنى واحد TaMaFa §
 § لوصول : بوصول H § 10 أدرك منه : لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه لا يزيد
 على ذاته Tu § 11 فى طلسمات... : اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام الانوار
 وطلسماتها Tu § 12 وهى : اى الطلسمات Tu § لها : اى للانوار المجردة المدبرة Tu

- ما دامت معها علاقة الصيفية والشواغل البرزخية الكثيرة ، لا تلتدّ بكلماتها ولا تتألم بعاهاتها، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه أو ازهفته عاهة وهو متخبط في سكره ، غير مدرك لما أصابه . ومن لم يلتدّ بأشراق القواهر³ النورية وأنكر اللذة الحقة ، فهو كالعنين اذا أنكر لذة الوقاع .
- (٢٣٩) وكما ان لكل من الحواس لذة وألماً ليس لحاسة أخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها ، وكذا ما للشهوة والغضب ، وكمال النور⁶ الاسفهب اعطاء قوتي قهره ومحبة حقهما ، فان القهر للنور على ما تحته في سنخه ، وكذا المحبة ، فينبغي أن يسלט قهره على الصيفية الظلمانية ومحبة الى عالم النور . وان كان كتب عليه الشقاوة ، فيقع محبة وعشقه على الغواسق ،⁹ فيقهره الظلمات . وانما يقع محبة الى عالم النور كما ينبغي ، اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة

١ دامت : كانت M الصيفية : الصيامي HEI الكثيرة : الكبيرة H انا قبحها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت Tu ٢ لما : ما TM النورية : + ولم يتألم بنقابها R فهو : هو HEI ٣ وكمالاتها : T - ٤ وكذا : فكذا HE ٥ وكذا المحبة : اي ومحبة النور لما فوقه في سنخه Tu ٦ يسלט : يسלט HE قهره : اي قوته الغضبية Tu الظلمانية : اي على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها Tu ومحبه : اي قوته الشوقية وعشقه Tu ٧ الى عالم النور : + حتى يكون قد أعطى القوتين حقهما T(Tu) وان : واذا HEI ٨ فيقهره الظلمات : .. واعلم ان الشيخ > ابن سينا < قال في الشفاء > وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ما هناك يصدّه عما ههنا ، ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العلوي وهو الخلق . ولما كان ذلك كذلك ، أراد المصنف ان يشير الى الخلق الذي يبعد عن هذا العالم... Tu(Ir) عرف : عرفت T ٩ وعرف عالم : وعالم TMF ونحوها : ونحو هذا EI والحاصل انه انما يقع محبه الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبدأ الى المعاد تمثلاً مع ملكة حقيقية متمكنة في جوهره Tu

- البشرية . ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضًا ضروريًا ، فأجود الاخلاق
 الاعتدال في الأمور الشهوانية والغضبية وفي صرف الفكر الى المهمات البدنية .
 3 (٢٤٠) ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همّة الآخرة وأكثر فكره في
 عالم النور . واذا تجلّى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع
 النور والحياة ، وتطهر من رجس البرازخ ، فاذا شاهد عالم النور المحض
 6 بعد موت البدن ، تخلص عن الصيصية ؛ وانعكست عليه اشراقات لا تنتهى
 من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ،
 ومن القواهر أيضًا كذا ، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية فى الآزال -
 9 من كلّ واحدٍ واحدٍ نوره وما أشرق عليه من كلّ واحدٍ مرارًا لا تنتهى ، -
 فيلتذّ لذّة لا تنتهى . وكلّ لاحقٍ يلتذّ بالسوابق ، ويلتذّ به السوابق ، ويقع
 منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تنتهى ، وهى اشراقات ودواير عقلية
 12 نورية يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته .

1 البشرية : اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه
 بقدر الامكان Tu ضروريا : + لينحفظ التركيب البدنى مدة يحصل فيها كمال النفس
 T(Tu) 2 الاعتدال : اى التوسط Tu 3 همّة : همته Tt الهمة H 2-4 ينبوع النور
 والحياة : اى العالم العقلى وعالم المجرّدات من نور الانوار والانوار القاهرة والدبرة
 Tu 5 عن الصيصية TMF : اى البدنية بالكلية ، وفى اكثر النسخ « عن صيصيته »
 (وكذا HERI) وفى نسخة « عن حجابها » والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل
 TaMaFa 6 الطاهرة TMRF : الطاهرة HEI الغير : غير T 7 الآزال : الازل HE
 8 واحد واحد RI : واحد T~F 10 وكل لاحق : اى من الانوار الدبرة الفاضلة
 الفارقة Tu 11 ودواير : وانما شبهها بالدواير لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدواير
 الفلكية المحيطة بعضها ببعض Tu 12 ومشاهدته : لكونه اعظم احاطة وانتم نورية كما
 يزيد اشراق جمال نور الشمس فى رونق اشراقات الكواكب Tu

- (٢٤١) وكما أنّ مدرك النور المجرد وادراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلمات، فلذته لا تقاس الى لذتها، ولا يحاط بها في هذا العالم؛ كيف وكلّ لذة برزخية أيضاً إنما حصلت بأمر نوريّ رشّ على البرازخ، حتى أنّ لذة الوقاع أيضاً وشح عن اللذات الحقّة. فإنّ الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميّت، بل لا يشتهي إلا برزخاً وجمالاً فيه شوب نوريّ؛ ويتمّ لذته بالحرارة التي هي أحد عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التي هي أحد معلولات النور وعشاقه. ويتحرّك قوّتا محبّته وقهره حتى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر، ومحبّة مع الذلّ على الأنثى على نسبة ما في العلّة والمعلول على ما سبق. وكلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخيّ. وأنما ذلك طلب للنور الاسفهبديّ لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه.

١. مدرك النور المجرد : اي وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجرداً، الا انه أراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة (القرينة MuFu) المدرك والادراك Tu ٢. ثلث : ثلثة MF ٣. ولا : وما M ٤. يحاط : يحاط F ٥. بها : اي بلدة النور Tu ٦. رشّ : لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان جميع اللذات الجسدية يفيضها ربّ النوع ويرشها على أشخاص ذلك الطلسم Tu ٧. الحقّة : اي النورية الروحانية Tu ٨. برزخا TMFI : برزخ H زبرجا R ذا روح E ٩. وجمالاً : جمال HE ١٠. شوب نوريّ : اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بدّ من النور ولذلك لا يشتهي اتيان الاصنام وان كانت في غاية الجمال لغلوها عن النور، ولا اتيان السمن في السنّ لعدم قبوله آثار النفس من الاشرار والنور كقبول الشاب Tu(Ir) ١١. معلولات : عشاق E ١٢. وعشاقه : ومعلولات E ١٣. محبة : محبة TH ١٤. يرتفع : يرتقى H ١٥. الحجاب البرزخيّ : اي من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية Tu ١٦. للنور : النور MF ١٧. الاسفهبديّ : الاسفهبدي T ١٨. لا حجاب فيه : فكأنّ النور الاسفهبديّ الذي لكلّ منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبديّ الذي للآخر بلا حجاب ليلتد به التداخّل المفارقات بلذات عالم النور Tu(Ir)

- (٢٤٢) والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى. وكما انّ النور الاسفهبدي لما كان له تعلّق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره، فتوهم أنّه فيها وان لم يكن فيها؛ فالانوار المدبرة اذا فارقت، من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها، تتوهم أنّها هي. فيصير الانوار القاهرة مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة، ازداد الانس واللذة فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيئنا؛ فما قولك فى عالم المحبة الحقّة النامة والقهر التام الخالصين، الذى كلّهُ نور وبصيص وحيوة؟
- (٢٤٣) 9 ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فإنّ شيئين لا يصيران واحداً، لأنّه ان بقي كلاهما، فلا اتّحاد؛ وان انعدما، فلا اتّحاد؛ وان بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد. وليس فى غير الاجسام اتّصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقلياً
- 12

• لا الجرمى : كما قال ارسطو «المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تبين الاشخاص الجسائية، وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئاً واحداً بالامتزاج والتفاسد، وتتفرق من غير تبين لانها واحدة ذات كثرة فى وحدانية بسيطة» Tu(Ir) • الاسفهبدي : الاسفهد H وكانت TMF : وكان HERI • مظاهر لها : مظاهرها R • قولك : قولنا E • الحقّة : T • الخالصين : الخالص T • الذى : اى عالم المحبة الذى Tu • وحيوة : + اذ لا ظلمة فيه أصلاً، فيكون الانس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه أتم (Tu)T • تظنن TMR : يظن HEFI • 10 شيئين : الشيتين TF شيان II • واحداً : شيئاً واحداً R • انعدما TMR : انعدم HEI • 12 اتّصال : اتّحاد واتّصال R • وامتزاج : . . والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها على الاتّحاد والعلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتّحاد على المجردات لما ذكرنا، وكذا العلول لانه انما يمكن فى الاهراض المفتقرة الى المحلّ لا فى الجواهر القايبة بذواتها، ولشدة القرب يتوهم الاتّحاد او العلول فيحكم به، ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله، كما تقل عن أبى يزيد «البسطامى» والحسين بن منصور <العلاج> والسيح بن مريم وامنالهم Tu(Ir)

- لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها واشراقاتها وتخصّص يبتنى على تصرفات الصياصى؛ بل يصير مظاهرها الانوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع فى لذة وعشق 3 وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذة، والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالى «طوبى لهم وحسن مآب». 6

III.

فصل

- 9 < فى بيان أحوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدئية >

(٢٤٤) والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهين قد يتخلصون

§ وتخصص : وفى بعض النسخ «وتخصيص» TaMaFa وكذا R § تصرفات : تصرف I § الصياصى : والحاصل ان الانوار المفارقة تتناز بالهيات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها، ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هياتها، فلا يشترك اثنان فى الهيات من جميع الوجوه، بل يفرقان فيها ويتميز احدهما عن الآخر Tu(Ir) بل : + ثبت تمايزة بعد المفارقة بحيث (Tu)T § التامة : اى القواهر العقلية Tu § المثل : اى الروحانية المعلقة لا فى محل... وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها Tu(Ir) § الانوار القاهرة فتقع : ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فتقع اى الدبرات Tu § بقدس : بتقدس RI § سورة ١٣ (الرعد) آية ٢٨ ١٥ من المتوسطين : اى فى العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمها، ولا يحتمل ان يكون المراد من «المتوسطين» المتوسطين فى السعادة - وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة : الكامل فى السعادة والمتوسط والناقص فيها - اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتزهين، لانهم من المتوسطين فى السعادة. وانما قال بعرف المطف ليكون كأثره قال : السعداء من الكاملين فى العلم والعمل أو فى السعادة حكمهم ما سبق، والسعداء من المتوسطين... Tu § المتزهين : المتزهين R اى من الكاملين فى العملية دون العملية Tu

الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك . فيستحضر من الاطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك 3 على ما يشتهي . وتلك الصور أتمّ مما عندنا ، فإنّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، وهي كاملة . ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية .

6 (٢٤٥) وأما أصحاب الشقاوة - الذين كانوا « حَوَّلَ جَهَنَّمَ جَنًّا » « وأصبحوا في ديارهم جائنين » - سواء كان النقل حقًا أو باطلاً - فإنّ الحجب على طرفي التقيض فيه ضعيفة - اذا تخلّصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها 9 ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها .

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مثل افلاطون ، فإنّ مثل افلاطون نورية

ولها : T ايجاد : اتحاد H المثل : اى الروحانيه المعلقة لا فى محل Tu و يخلدون : اى اما أبداً... واما زمانا طويلا... والاول مذهب الاوائل... والثاني مذهب افلاطون الالهى... وذهب بعضهم الى انه لا بدّ من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفاء . والعق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللايق بها ينفك علاقتها هن هذا العالم الى عالم المثل النورية فترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثل ، ثم منه تنتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس التمتدة للوصول الى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والمثالى على الترتيب... حتى تصل الى عالم العقل (العقول Fu) لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تع... Tu(Ir) فساد : انفساخ T سورة ١٩ (مريم) آية ٦٩ سورة ١١ (هود) آية ٧٠ و ٩٧ : جانين : اى منكبين (مكبين MuFu) على الارض بصدورهم ، وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعنى الليل الى الاجسائيات والمعجة لها Tu اذا : فاذا R : ظلال : اى ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية معلقة لا فى محل على حسب هياتها المناسبة لها ... Tu : اخلاقها : اختلافها M

- ثابتة ، وهذه مُثَلّ معلقة > منها < ظلمانية و > منها < مستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به بيض مُرد ، وللأشقياء سود زرق . ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها ، وليس لها محلّ ، فيجوز أن يكون لها مظهر من 3 هذا العالم ، وربما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجنّ والشياطين . وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند ، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا 6 يرونهم دفعةً فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم . وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل فى كلّ وقتٍ يظهرون ؛ ولا يصل اليهم أيدى الناس . وقد جَرَّب من أمور أخرى صياصٍ متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ 9

١ ثابتة : مجردة H ، + فى عالم الانوار العقلية (Tu)T || مثل : R - || معلقة : فى عالم الاشباح المجردة Tu || منها ظلمانية : يتعذب بها الاشقياء وهى صور شنيعة مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة للسعداء يتمتعون بها وهى صور حسنة ببهة Tu || 2 بيض مُرد : كأمثال اللؤلؤ المكنون وحور عين Tu رجوع شود بسورة ٥٢ (الطور) آية ٢٠ و ٢٤ || سود زرق : تنزعج منها النفوس كالغفاريت (كالعقارب Fu) والشياطين . ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيناغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محلّ المستنيرة والمظلة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيّل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الاعيان لا فى محلّ ، والى ان العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الريبية والى عالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية - وهى عالم الافلاك والناصر - والى الصور الشبحية وهى عالم المثل المعلق (Tu)(Ir) || 3 المرايا : مرايا T || محل : اى من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر ، فهى جواهر روحانية قائمة بذواتها فى العالم المثالى اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بظواهر (Tu)(Ir) || ان يكون TMFIz : ان لا يكون HERI || 4 دربند : وهو من مدن شيروان Tu || 5 مدينة : المدينة H || ميانج : وهى من مدن آذربايجان Tu || بحيث : + ان I

المشترك ، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس .
 (٢٤٧) وَلِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَوَالِمَ أَرْبَعَةٌ : أنوار
 3 قاهرة ، وأنوار مدبرة ، وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب
 للأشقياء . ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجنّ والشياطين ؛ وفيها
 السعادات الوهمية . وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلةً جديدةً وتبطل
 6 كما للمرايا والتخيّلات . وقد يخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها

3-3 أنوار قاهرة : وهو عالم الانوار البجدة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام أصلاً
 وهم عساكر الحضرة الالهية واللامكة المقرّون وعباده المخلصون Tu(Ir) 3 وأنوار
 مدبرة : هو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهدية الفلكية والانسانية Tu(Ir) 3
 وبرزخيان TI : وبرزخان MRF هو الثالث وهو عالم الحسّ وأحدهما برزخية الافلاك
 بما فيها من الكواكب ، وثانيها العناصر بما فيها من المركبات Tu وفي بعض النسخ
 « وبرزخيات » (و كذا HE) والاول أصحّ - وان كان لهذا وجه أيضاً - لانقسام كل برزخ
 الى برزخين أو لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات ، والمعنى أن ثالث العوالم عالم
 الاجسام TaMaFa 3 فيها : اى فى الظلمانية Tu 3 3 للأشقياء : وفى المستنيرة النعيم واللذة
 للسعداء... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه
 يحذو حذو عالم الحسّ فى البرزخين بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات من المعادن
 والنبات والحيوان والانسان... أما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها
 أرباب انواع من العقول ، واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كائنات
 عالم المثال ، واكثر هذه النفوس هى التى انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان
 النقل حقاً او عن الابدان الانسانية ان كان باطلاً ، ثم تعلقت بابدان حيوانات ذلك العالم
 على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مذمومة ، وبالأبدان البشرية التى فى أعلى
 طبقات الانسان ثمة ان كانت متوسطة فى الفضيلة ، ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس
 الناطقة من قبض العقل المختصّ افاضته بمالم المثال Tu 3 3 وفيها : اى وفى الصور المعلقة
 معنى فى عالم المثال Tu 3 3 الوهمية : اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ
 بما يشتهون ، وانما سآها وهمة اذ الأكل فيه مثلاً ليس بأكل حقيقة على ما لا يغنى Tu 3
 هذه المثل : مثل هذه المثل R 3 حاصلة : العاصلة T 3 3 كما للمرايا : كالمرآة Tt 3
 والتخيّلات : فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيوانى ، ثم تبطل بروال المقابلة والتخيّل

عند المصطفين . وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية.

١ عند المصطفين : اى عند الاخيار، وفى بعض النسخ « عند المستبصرين » (وكذا R) اى من اصحاب الاعتبار والافكار، اى ليظفروا فيها عندهم فيرونهم فيها TaMaFa اريحية : اى سعة خلق طيب ، فان الاريجى هو الواسع الخلق الطيب Tu اريحية روحانية : وقد يخلعها (يخلقها II) الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى المرايا والتخيل ليصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين ، وربما خلعتا الانوار المجردة العقلية ، وما يخلعها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية ويصحبها اريحية روحانية . وقد رمز الحكيم مانى على ما يناسب هذا ، فقال « ان ملك النور لما رأى امتزاج النور ، أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ؛ وانما سارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ، فالشمس تستصفى النور الممتزج بشياطين الحر ، والقمر الممتزج بشياطين البرد . وجميع اجزاء النور أبدا فى الصعود ، واجزاء الظلمة فى الهبوط . وتعين على التخلص ورفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البر . فرفع بذلك الاجزاء النورية فى عمود الصبح الى فلك القمر ، فيقبل النور . ذلك من أول الشهر الى نصفه ، فيصير بدرا ؛ ثم يودى الى الشمس الى آخر الشهر ، فيدفع الشمس < ذلك > الى نور فوقها ، فيسرى فى ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الخالص . ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور فى هذا العالم شىء . الا قدر يسير متصعد لا يقدر الشمس والقمر على استصفائه . فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء ، فيسقط الاعلى على الادنى . ثم يوقد

او بفساد المرايا والخيال ، وحكم الصور المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيل فى انها حادثة فيفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه (وصفه Tut) وحاله وخلقها وهى مظاهر للنفوس النائمة Tu مظاهر لها TMF : + فى البرازخ HERI ١-٤ وقد يخلقها... اريحية روحانية : وفى بعض النسخ « وقد يخلعها » اى وقد يخلع هذه المثل المعلقة « عن مظاهرها » اعنى عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها « الانوار المدبرة الفلكية لتصير » اى تلك المثل المعلقة المختلفة « مظاهر لها » اى للانوار المدبرة الفلكية « عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم » كما قلنا « وما يخلعها الدبرات » اى عن مظاهرها الى آخره . والظاهر أنه تصحيف ، لان ما يخلعها الدبرات عن مظاهرها ويستحفظها لا يؤيد على ما كانت ، فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها اريحية روحانية ، بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك ، لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول

اشرف TaMaFa

ولما شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحس المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل أنّما توقّف عليها الابصار، لأنّ فيها ضرباً³ من ارتفاع الحجب.

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسمّيه «عالم الاشباح المجردة»، وبه تتحقّق بعث الاجساد والاشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوّة، وقد يحصل من

1 ما نسب: اي مشاهدته Tu ٥ الى الحس المشترك: اذ لم يصل اليه من الحواس الظاهرة
 Tu ٥ توقف: توقفت M موقف H ٥ عالم الاشباح المجردة: وهو الذي اشار اليه
 الاقدمون ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه،
 ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى
 ما فيها من الغلايق، لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته، وهو يحذو حذو العالم الحسى
 في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول المنصريات ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات
 العوالم العقلية. ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات
 مختلفة باللطافة والكثافة. وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات، والانبيا
 والاولياء والتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللساكنين فيه مآرب واغراض من
 اظهار العجايب وخوارق العادات، والبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون منه
 العجايب Tu ٥ والاشباح الربانية: اي وبه تتحقّق أيضاً الاشباح الربانية - يعنى الاشباح
 العظيمة الفاضلة المليحة او الهائلة القبيحة التى يظهر فيها اللة الاولى، - والاشباح التى
 تليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها، اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق
 بظهوره فيها. وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر في هذا العالم؛ اذا ظهرت فيها، أمكن
 ادراكها بالبصر، كما ادرك موسى بن عمران عم الباريّ تع لما ظهر في الطور... وفي
 نسخة «اشباح الزبانية (زبانية Ma)» والاول أصبح لانه أعم وان كان لهذا وجه أيضاً
 وهو ان بهذا العالم تتحقّق اشباح زبانية جهنم TaMaFa والاشباح الانسانية I

نار، فيضطرم الاعلى على الاسفل، فيتخلل ما فيها من النور. ويكون مدة الاضطرام ألفا
 واربعمئة سنة ونماليا وستين سنة. قال «وملك عالم النور في كل ارضه لا يخلو منه
 شىء، وانه ظاهر باطن ولا نهاية له الا من حيث ارضه يلى (الى Ir) ارض عدوّه، وملك
 عالم النور في سدة ارضه.» فان قصد بهذا الرمز ما ذكرناه او ما يقرب منه، فهو حق؛
 والا فهو باطل Ir رجوع شود به «الفهرست لابن النديم» چاپ مصر ١٣٤٨ ص ٤٦١

بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الانلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدسين من المتألهين أعلى من عالم الملائكة .

3

IV.

فصل

6 < فى الشرّ والشقاوة >

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ أنّما لزماً فى عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمّا من جهة الفقر فى الانوار القاهرة والمدبرة، والشرّ لزم بالوسائط. ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شرّ. والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كساير لوازم الماهية الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشرّ فى هذا العالم أقلّ من الخير بكثير .

12

(٢٥٠) قاعدة < فى كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات. >

8 من عالم الملائكة : اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها وتفارقها، ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلايق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى... واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للعواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول، وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين. فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد مهذبة مستبصرة وسارت (وصارت Tu وتتهارب Fu) فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة، فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة، وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم. وان فارقتها غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترقّ الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالى مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها أحيانا، تسمى بالارواح الغبيثة والشريرة، وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى هذا العالم Tu 11

لما كانت قوة القواهر غير متناهية فى الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات 3 وفيض الانوار المدبرة الى غير نهاية قرناً بعد قرن. والكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

V.

فصل

6

< فى بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات >

- (٢٥١) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن 9 شغل التخيل، فيطلع على أمور مغيبة ويشهد بذلك المنامات الصادقة. فانّ النور المجرد اذا لم يكن متحجماً وجرهياً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهبدي 12 حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فاذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس الى الانوار الاسفهبديّة للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات. فانّ هذه 15 الانوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فاذا بقى أثرها فى الذكر كما

1 كانت TMRF : كان HEI || القواهر : اى العقول Tu || لها : ولها IIR || ذلك : اى قوة قبول الآثار العقلية Tu || 2 النهاية : نهاية H || البركات : + التى هى فيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية T (Tu) || 3 نهاية : النهاية RI || 4 بالقواهر : اى بالعقول ، وفى بعض النسخ « بالسابقين » (وكد R) والمراد منه العقول أيضا لانهم هم السابقون TaMaFa || المقدسين : المقربين Tt اى عدد العقول Tu || من الانوار : اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة Tu || 5 ويشهد : وشهدت II || 10 متحجبا : متحجبا T || 11 تغلست TMF : تغلست HERI || 12 عالية بجزئياتها : اى بجزئيات الكائنات، وفى بعض النسخ « عالية بحركاتها » (وكد E) اى بحركاتها الجزئية TaMaFa || الذكر : الفكر E

شاهد في الاواح العالية صريحًا، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير. وان لم يبق أثرها بل أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير ما واستنباط ان 3 المتخيلة من أى شيء انتقلت اليه.

- (٢٥٢) واعلم أن نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، وهى واجبة التكرار. فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش 6 غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء، فذلك النقوش هى نفس من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال. ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة، فان كان 9 كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتاً ما، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرضت هى غير متناهية وهو محال. وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس 12 من الكائنات في المستقبل، وقد فرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا في الممكنات المستقبلية كيف كانت، فانها دون الصور المفصلة المعقولة لا كل لها (٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو 15

١ شاهد : يشاهد I : الى تأويل : اى ان كان وحيا قد ادرك فى البقطة Tu : وتعبير : ان كان رؤيا ادركت فى النوم Tu : ٢ أثرها T : - I - H : الى أشياء أخرى TMF : اى من الشبه وال ضد وال لازم والمناسب ، وفى نسخة «الى أشياء أخرى» TaMaFa (وكذا HERI) : ٣ فذلك : سواء كان رؤيا أو وحيا Tu : تفسير ما THRFI : تعبیر ما TEM : ٤ محفوظة : مضبوطة HI : ٥ هى نفس TR : هى HEI ، - MF : من : R : فيتناقض TEF : ٦ فيأتى : فيأتى H : ٧ : - TMF : وان : فان TR : ٨ : يمكن : يمكن H : ٩ : - E : ١٠ المستقبل : فى المستقبل HI : المعقولة : اى للبادئ العالية او النقوشة فى البرازخ العلوية Tu

المستقبل لا تعلمها هي ، فيكذبه المناهات والكهانات وأخبار النبوات بما وقع
وبما سيقع وتذكرُ الاحوال الماضية . فان البرهان قد سبق على أن الذكر انما
3 هو من البرازخ العلوية أيضا والانوار المدبرة لها . فصاحب الانذار بالنبوة أو
الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته موافقا لما
يقع ، فان عجزه ظاهر وعجز نوعه . والفاهيم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه ،
6 والا لكان في اليقظة أقدر على ابداعه . ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما
سيقع ، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزما على وفاقه ، وهذا محال .
وأيضا يعرف الانسان بالضرورة في الجملة أن الاعلام من شيء آخر ؛ فالأمر
9 العالية عندها حيطة بالواقع والماضي والمستقبل . وان فرض أن أصحاب
البرازخ العلوية تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمد منه ، فيعود الكلام
الى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد . فلا بد وأن يكون هذه الضوابط
12 واجبة التكرار .

(٢٥٤) ولا نغنى بوجوب تكرار الضوابط أن المعدوم يعاد ، فان الفارق
بين الهيئات من نوع واحد المحل أو الزمان ان اتحد المحل . فاذا كان

1 هي : اى الدبرات الفلكية Tu فيكذبه : اى يكذب المتوهم Tu فيكذبها II
والكهانات : اى الصادقة Tu بما : على ما R عما I وقع : يقع E 2-3 انما هو
HERI : TMR 5 فان عجزه : وفي بعض النسخ « فان عجزه عنه » اى عن ايجاد
العالم على الوجه المذكور ، وفي بعض النسخ « فان معجزه » (وكذا I) وهو أيضا
بمعنى العجز TaMaFa 7 وهذا : وهو H 8 شيء آخر : - فوقها III غير نفسه
وقواه Tu 9 حيطة : اى احاطة Tu 10 تستفيد : وفي بعض النسخ « تستفيد » TaFa
(وكذا III) تستمد Ma 11 الاستفادة TMRF : وفي بعض النسخ « الاستعادة » TaMaFa
وكذا HEI 13 فان الفارق : وفي بعض النسخ « فان من الفارق » Ta فان الفارق
EMA فان من الفارق RiFaI

- من الفارق بين المثلين في محل واحد الزمان ، وبه يتخصّص ذوات محل واحد من نوع واحد ، فلا يعاد لامتناع عود زمانه ؛ وان فرض أن يعود العرض وزمانه ، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين ، فلهما قبل زماني ،³ فيكون للزمان زمان وهو محال . وأيضاً اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية ، ما أُعيدت وتخصّصه بها ، فلا يمكن عوده ، والمستعاد المفروض زماناً لا يكون زماناً .
- (٢٥٥) واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار ، فلا يبقى من المركبات⁶ من المواليث الثلاثة أمر دائماً ، والآعاد أمثاله في الادوار الغير المتناهية باقية . فصارت أعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معاً ، وهو محال . ثم لا يفي بها المادة والاجسام المتناهية . والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية لا⁹ كما التي يمنعها البرهان ، اذ لا يمكن منها ايتلاف بُعد واحد لا يتناهي ممتد .

1 من الفارق بين المثلين (الميلين T) : وفي بعض النسخ «من الفارق (من الفارق Fa) بين المثلين» TaMa 4-5 ما اعيدت : اي تلك القبلية والا صارت بعدية Tu 6 وتخصّصه بها : اي ولا تخصّص العرض بتلك القبلية Tu 7 والمستعاد المفروض زماناً لا يكون (TE) : ما كان (HMRFI) زماناً : اذ لو كان زماناً ، لكان للزمان زمان وهو محال . وفي بعض النسخ « والمستعاد المفروض زماناً » اي فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض زماناً ، والا لاعيد مع القبلية ، فيصير القبلية بعدية وهو محال TaMaFa 8 ن عرفت TI : عرف TI-I 7 دائماً H-I : دائم T 9 المجردة : اي الموجودة في عالمها وهو عالم المثال Tu 10 التي T -I -H اي كاللانهاية التي MuFu 11 ينمها TMRF : يمنع H-I 12 ممتد : لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية ، لكن لا ترتب لها ولا تتركب بعد غير متناه منها . وانما كانت غير متناهية لان العالم التالي ، وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهي تلك الجهات للبرهان القايم على نهاية المرتبات العقلية يتناهي معلولاتها المثالية ، الا ان المعاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار

VI.

فصل

« في اقسام ما يتلقى الكماهلون من المغيبات »

3

(٢٥٦) وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فأنها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسمع صوت قد يكون لذيقا وقد يكون هائلا. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حضرة، وقد يرون أمثلاً معلقةً وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروايع وغيرها. وما يرى من الجبل

فصل : T-I- وفي بعض النسخ (في نسخة Ma) «فصل» اي في اقسام TaMaFa...
 6 صور TMRF : صورة HFI || 7 فتناجيهم بالغيب THaMIRF : IIII || 10 وغيرها :
 H- اي من الاعراض كالالوان والطعوم وأمثالها هي أيضا مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم - وان كانت عندنا لا تقوم الا في مادة - لعدم المادة هناك، اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض، كانت أجساما ذوات مواد وصور واعراض، فكانت متحيزة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر. فالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة أشباح محضة، والتدائلا في النوم بمأكل ومشرب (ومشارب MuFu) ذوات طعم ولون ورايعة ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح، بل لتثليها فيها على سبيل التخيل، فكل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد، فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يتمانع على محل أو مكان Tu(Ir)

الخير المتناهية لا يتناهى. وهذا العالم على طبقات، كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا، لكنها لا تتناهى. وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والايثار من الانس، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين، ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا الباري تع. وكل من وصل الى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظرا وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها. وآخر الطبقات - وهو أهلها - يتاخم الانوار العقلية وهي قرية الشبه بها، وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تع Tu

والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسهما الدماغ أو بعض تجاوزيه؟ وكما أنّ النائم ونحوه اذا اتبته، فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور³ دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومثل المرأة علّتها الضوء. والاجسام التي لا مَلَاسَة فيها،
٦ أنما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغائبة المظلمة، وما ليس فيه غاير فهو صغير.
(٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فأنّا بينّا أنّ الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال أنّ الصوت هيهنا مشروط بهذا،
٩ فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر في موضع أن يكون شرطاً لمثله. وكما أنّ الأمر الكلّيّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما أنّ ألوان الكواكب لا تشتط بما يشترط

١ يسهما TRF : يسهه HEI يسهما M ٢ النائم : + في المنام R ٣ اتبته : تنبه H ٤ حركة : الحركة HR ٥ هناك : الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور البعض، وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي، وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله Tu ٦ ومثل المرأة علّتها : وفي بعض النسخ « ومثال المرأة علّتها » TaMaFa (وكذا HE) اي العلة المدة لظهورها لا القابلة - فانها السطوح اللساء الصقلية، - ولا الفاعلة الفياضة، فانها العقل المفارق Tu ٧ ملاسة : ملاسة H ٨ فهو H-I-T(Tu) ٩ بنا عندنا : اي من الهواء والباء، وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من أساطين الحكمة، الا ان الفيثاغوريين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها. وقالوا : عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسعنا منها. ولم نعلم ان اثباتهم الهواء هو لكونه شرطاً للصوت كما هو عندنا، او هو رمز كما هو عادة الإقدمين، وهذا أقرب لان مراتبهم في العلوم أجل من ان يغفى عليهم امثال هذا، وان كان تعليلهم بامتلاء اسعنا من اصواتها يدل على انه قد غفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسعنا Tu(Ir) ١٠ لثله : + في موضع آخر T(Tu)

به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. وما يسمع المكشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء فى دماغ، فإنّ الهواء تموّجه بتلك القوّة 3 لمصاغة فى الدماغ لا يتصوّر، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز فى الافلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاغة. ولا يتصوّر أن يكون نغمة ألذ من نغماتها، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على 6 قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار، وتشبّهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لأولى الالباب. وللافلاك سمع غير مشروط بالأذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشمّ غير مشروط 9 بالأنف، وهو الامكان الأشرف فيجب فيها.

(٢٥٩) ولاخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرّون على ايجاد مثل قائمة على أى صورة ارادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام «كُنْ» ومن رأى ذلك المقام

§ لتموج : تموج MF هواء : الهواء T § لمصاغة : بمصاغة T المصاغة M § لا يتصور : وليست فى عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين Tu § مثال الصوت : اى الموجود فى العالم المثالى Tu § وهو صوت : كما مثال الانسان انسان... Tu § شوقها : شوقاتها H فهم (مثل Tut) الملائكة السبعون فى آباء الليل واطراف النهار لا يفترّون Tu(Ir) § فى مواجيدهم TMF : فى المواجيد HERI § عبرة : غيرة T § لاولى الالباب : وذكر فى المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا فى مقام جابلقا وجابرصا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل فى مقام هورقليا وهو الثالث الكثير المعائب اى الذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة Tu... رجوع شود به Opera metaphysica et mystica I p. 494 § ولاخوان التجريد : اى الكاملين فى الحكمة العلمية والعملية والدوقية او فى العملية والكشفية المواظبين على الرياضات Tu § قائمة : اى بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا العالم Tu § وذلك هو HERI : وهو TMF § مقام كن : رجوع شود به سورة ١٦ (النحل) آية ٤٢

- تتقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة
يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات
صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم 3
العجب أن الانسان عند تجرد ما يسمع ذلك الصوت، وهو يصنى اليه ويجد
خياله أيضا حينئذ يستمعاً اليه، فذلك صوت من المثال المعلق. وكل من
احتنك فى السباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى 6
طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته لصور أصفى
وألذ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور، ثم يبرز الى نور الانوار.

1 يتقن TMRF : وفى اكثر النسخ « يتقن » TaMaFa (وكذا HEI) غير عالم
البرازخ : اى عالم آخر مقدارى غير الاجسام، والا فقد يتقن دون رؤية ذلك المقام
وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار Tu : الدبرة : اى لتلك الشل
Tu : طلسمات : اى جسمانية فى هذا العالم Tu : ومثل قائمة : اى فى ذلك العالم على
اى صورة اريد Tu : تنطق : بنطبق H : جرت TRIz : جرب HEF : حرب M : منها : منه
E : بالمثل : اى بواسطة المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها Tu : تجرد ما : تجردها
T : وهو : وهى H : صوت : الصوت T : المعلق : اى فى العالم الروحاني المثالى
Tu : احتنك : احنك E : السباتات : (السياسات TM) اى التى عبارة عن خلود القوى
او عن الحالة التى بين النوم واليقظة Tu : لم Tt : ثم T : كانت TMRF : كان
HEI : لصور Tuhfi : لصور R : للصور TE (مشاهدة الصور M) : يبرز T(Tu) :-
H-I : نور الانوار TMF : نور النور HERI : واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت
كثيرة لا يحصيها الا الله تع والبادئ العالیه لكنها متناهية . واما اشخاص كل طبقة - وهى
من الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها - فهى غير متناهية، وهذه الطبقات الاعلى منها
شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين، وهى أيضا متفاوتة
فى الشرف، وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التى تتألم بها اهل النار، وهى
متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة، وبعضها دون ذلك، والطبقة السفلة الشديدة الظلمة
هى آخر الطبقات وهى المساوية لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن،
وباقى الطبقات التى لا يحصى بين هاتين الطبقتين، وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى
عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين Tu(Ir)

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شيءٍ ممّا في العالم العنصرىّ مصوّر في النّلك
على نحوها ووجد ههنا بجميع هيئاته، وكلّ انسان منقوش مع جميع أحواله
3 وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد « وكلّ شيءٍ فعلوه في الزبر وكلّ
صغيرٍ وكبيرٍ مستطرّ. » ومن البرهان على وجود النفس وأنها غير جسمانيّة
أنّها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثل المعلق، وهى
6 تدرك ذاتها في الحالتين، فليست أحدهما.

ولنذكر ههنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به، وهى
من الواردات؛ وليطلب أسرارها من الشخص القايم بالكتاب.

VII.

9

فصل

مسطور في لوح الذكر الميّم

(٢٦١) إنّ السّائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين 12

مع : فى H I وما سيوجد : وفى اكثر النسخ « وما سيجد » TaMaFa (وكذا
HI) I- سورة ٥٤ (القر) آية ٥٢-٥٣ I احدها TMFI : من احدها HER I
من الذكر : اى الالهى Tu I يدرك T-Ir : نذكر I المثل الحق : اى فى احوال
(اى ما يدرك به احوال Ir) النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من دركات
الجحيم TuIr I وليطلب T : وليطلب I-II القايم بالكتاب : اى بهذا الكتاب لكونه
عظيم الشأن جليل القدر لا يقوم به ومعرفة الا الكامل فى العلم والعمل الذى هو خليفة الله
فى ارضه، او بالكتاب الالهى الذى هو مجموع الوجودات اذ هو كتاب الله الاعظم، وكل
جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك
الحرف، ومن اطلع على أحد هذين الكتابين لا يغفى عليه اسرار هذه الواردات Tu I
11 فى لوح الذكر البين : اى فى المقول العالمة بجميع المعلومات او فى النفوس الفلكية
واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات Tu(Ir) I 12 السّائرين : + وهم T(Tu) اى السالكين
الى الله TuIr I غرفات النور : اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية

صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله ، مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملكوت ؛ ويصّبون عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا ؛ فإنّ ربّ الطول يحبّ طهر الوافدين .
 ألا إنّ اخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون³ لله ، وهُم قِيَامٌ قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين ، وهم عن ابناء الظلمات يجتنبون ، قاموا فى هياكل القربات ، يناجون مع اصحاب حجرات العزّة ، يلتمسون فكّ الأسير ، ويقتبسون النور من مظهره . أولائك الذين⁶ اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين . سبّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة

١ مشرقين : اى فى حال كون تلك الملائكة ميلين لنفوس القارعين الى الاشراق (+ الحق Mu) ، أو فى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق ، لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل ، والمشرقّ مشدّد من شرق اذا مال (مال Fu) الى الشرق او الاشراق ، او عن السمعول والمشرق مخفّف من اشرق اذا مال الى الشرق او الى الاشراق Tu والتشريق هو طلب الاشراق الذى هو عالم النور Ir الملكوت : اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية ، فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية (Ir) Tu ٢ ماء : ما M ما F ٣ الطول : اى القوة والحول والمطاء ، والنول Tu ٤ يحب Ir - Tu : يعجب I ٥ الوافدين : الوافدين H ٦ التسبيح : اى التنزيه المعنوى او اللسانى او كلاهما TuIr ٧ والتقديس THaMF : HERI اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كلاهما Tu ٨ فى هياكل القربات : اى فى الابدان اذ بها يحمل كمال النفوس وقربتها من العقول ، او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تع Tu ٩ - ١٠ اصحاب حجرات العزّة : اى العقول TuIr ١١ مظهره : اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر ، او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر Tu ١٢ بالصافين (بالصالحين M) ... الاقربين : اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين Tu ١٣ الشمس : اى العقل الاول TuIr ١٤ وسيلة : اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره Tu

الى الاتصال بالانوار المجردة ، وشبّها بالغرقات لاختلاف مراتبها ودرجاتها فى شدة النورية وضعفها كالغرقات التى بعضها فوق بعض Tu

والنيرين خليفة والجواري حملة في قربة الله : يتنعمون ، فينعمون . وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون ، فينفعون النازلين .
 3 (٢٦٢) ألقى الله التقديس على قلوب الذين أووا الى المحاريب ، يقرؤون الاذكار ، وينادون ربهم ، فيقولون : الهنا ! اطمس عنا غيب النكر ، ان غيب النكر دنار الجاهلين . الهنا ! أتيناك طاعين . وأشارت اليك الارواح بالتقاديس 6 طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد ، فقدسهن بأيديك المتين . ركضت نفوس أولى البصائر اذا رمقت نحو عرصات ضوءك الكريم ، ان ضوءك الكريم غياث المستجيرين .

9 (٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطقوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى . ولما انفتحت ابصارهم ، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت ، وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون . ولولا أولو عزيمة فى الأرض

1 والنيرين : + النيرين H والنيرين النيرين E خليفة : اى له فى هذا العالم Tu
 والجواري : اى الخمسة المتحيرة ... Tu حملة : جملة T فى قربة (+ من M) الله
 T-I : وفى بعض النسخ « فى قرب الله » TaMaFa : يتنعمون : اى فى انفسهم بنعم الله
 Tu : فينعمون : اى على غيرهم بالفيض والاشراق Tu 1-2 : وأشخاص الضوء : اى الكواكب
 Tu(Ir) : ينتفعون : اى باشراف نور الله عليهم Tu(Ir) : النازلين : اى فى العوالم
 السفلية من المستعدين Tu(Ir) : المحاريب : المحراب E : الاذكار : اى من الكتب
 المنزلة ونحوها Tu : الارواح : اى ارواحنا Tu 3-4 : بالتقاديس طالبات : اى باصناف
 التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات Tu 5 : الرقى : وفى بعض النسخ « الترقى »
 والمعنى منها واحد وهو الصعود Tu : مقاعد TMF : مقاعد IIRIZ : كرسيك : الذى
 به يتعاقد الكون والفساد Ir : ومطرح T-Ir : ومطلع EI : فقدسهن : اى فطهر
 الارواح Tu : البصائر : الابصار MR : اذا رمقت H-Iz : اذ ارتفت T : باسطى :
 باسطوا IM 10 : بالكبرياء : برداء الكبرياء R 10-11 : فوق نطاق الجبروت : اى فوق أساطين
 العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوبية Tu 11 : تحت شعاعه : اى تحت العقول
 TuIr : قوم : اى من الانوار المجردة TuIr : اولو عزيمة : اى من الكاملين TuIr

يطهرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الرب ينفضون السيئات، لقدفت
السموات وبالأعلى الأرض، فترتج، فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) وبعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على
نسك وتقربوا. وفريق زاغوا عن الحق مبعدين. فأما الذين عبدوه خاضعين،
فسيرفعهم الله الى مشهد الضياء. فيدخلون في صفوف العزة، ويقدمهم الله
بطهارته، فاذا هم عند الله في النعيم دايمون. وأما الزايغون، فيلقى عليهم⁶
الذل، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذي برزت
له الذوات الصالحات، فوهب لها البسطة. فأبوا الى قومهم مكرمين.

(٢٦٥) وضمن الرحمان انّ قوماً تاهوا في شوق مرتع الجلال -⁹
الذي هو مأوى أحياء السرمد حول قبة الديهور - يقبضهم الى جناب الحق.
فهم في عين الحيوان على الآباد، يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفي

١ الباقيات : اى النفوس المتعلقة بالابدان Tu | ينفضون H-Iz : ينفضون T ينفضون
F | السيئات : اى المعاصي TuIr | ٢ فترتج Tt-I : فينزعج TH اى فيرتعد Tu | فتطحن
HMRir : فتطحن EI فيطحن TF | ٣ وبعث : ويبعث MF | ليعبدوه : ليعبدوا E | عبدوا :
عبد E | ٤ مشهد الضياء : اى العالم العقلي TuIr | فى صفوف العزة : اى فى سلك
الملائكة المقربة Tu(Ir) | ٥ دايمون : الدايمون F | ٦ الذى : الله الذى HEI | ٧ الصالحات :
اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار TuIr | ٨ وضمن الرحمن : اى فى الازل Tu |
مرتع : مرتفع Tt | ٩ احياء (Tt-Iz) : جياء T حياة M السرمد : اى من العقول والنفوس
لكونها أبدية TuIr | قبة الديهور : اى الفلك الاعظم بما فيه، فانها قبة واحدة سرمدية
دايمة ابد الدهر والديهور مبالغة فى الدهر TuIr | الديهور Tt-Iz : الدهور T |
يقبضهم : اى الضمان يقبض ذلك القوم Tu | جناب (T-Ir الجناب EI) الحق : اى عالم
العقول TuIr | ١٠ عين (T-Iz عتق H) الحيوان : اى فى الانوار البجدة التى هى
بحر النور وعين الحيوة Tu | على الآباد، يسبحون H-Iz : على الآباء ويسبحون T |
وقفوا : اى فى المعارب Tu

دُجِيَ الليل تمطر أعينهم من خشية ربهم ويبكون. كَتَبَ الله في زبور الرحمة
أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فايزين؛ أن مطيع
3 الرحمن يفشاه بارق من نوره، ألا أن نجم الله خير الطارقين!

VIII.

< فصل >

وارد آخر

6

(٢٦٦) عهد الله الى القرون أن يجيبوا الداعي ويعتزلوا المفتريات على
الله من الاحزاب قبل أن ينقلهم غاشية يوم القيامة، وكم من قرن عصوا
9 رسالات ربهم! فأخذهم قهره بطمس أدبارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبون
على النار ويتمنون الرجمي. وحرام في الرقيم الأول عود الفاجرين الى
الاطوان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون
12 أن يأخذوا سفر الله بجِدٍّ ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار الى

1 ويكون HRFI : + بالبكاء Ir، وبتلون TM فيكون في E 2 يذر : يدع M
غبرة : غيره Ir رجوع شود بسورة ٨٠ (عبس) آية ٤٠ حين Iz-H : حتى TF
بلقائه : تلقاء M 3 نجم الله : اى النور الساطع منه Tu 4 وارد آخر : يشتل على
مناهج علمية وعملية منها انه... Tu 5 عهد الله : همدوا الله H القرون : اى الغالية
والامم الساضية وهو ايضا عهد الى الاجيال الآتية Tu الداعي : اى الى الله من الانبياء
المؤيدين بالآيات والبيئات والاولياء المذكورين للبعد، والعباد الروحاني والجسماني Tu
6 من الاحزاب : اى من القوى البدنية والامور الجسمانية Tu يوم القيامة TMF : وقت القيام
HERI 7 بطمس (بطلمس E) ادبارهم : اى بنفى آثارهم Tu فانقلبوا : + صاغرين T
مصرع : مصرع M مطرح E 10 على النار : كما يدب الحشرات على النار التى هى عالم
الكون والفساد TuIr الرجمي : اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها TuIr فى
الرقيم (الرقم T) الاول : اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله (Ir) Tu
12 سفر الله : اى كتابه وما فيه Tu بجد : اى باجتهاد وذلك بأن يجعله امامه ويواظب

عرصة الهيبة ؛ وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الإنكار .

- (٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك ، وعند السابع تفرّ 3
عينُ كلِّ سالكٍ سيّارٍ . والذين ينهجون من السُّبُل ليقضوا ما سطر الله عليهم
في الكتابة الأولى ، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير ، ولا يقعدهم حمارة القيظ
عن السعي الى مرضات الله صاحب الأمر ، والذين يطوفون عند الباب ، ويخافون 6
حول الله ، والمصلّون في الديجور ، والصابرون في المناسك ، والمتصدّقون في
غفلات قومهم ، والصارهون في الجهاد ، والسايرون في الأرض وأرواحهم معلّقة

✽ عرصة الهيبة : التي هي المقامات العالية والبرابخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت Ir(Tu) ✽ الجاحدون : اى للعاد Tu ✽ البرزة : اى لدى البروز عن الابدان التي هي مقابر النفوس على الحقيقة Tu ✽ في البسيطة : في البسطة ER اى في ارض البدن Tu ✽ المسالك : السالكين E خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار المجردة Tu ✽ الكتابة الاولى : اى ما قدر عليهم في الازل مسطورا في الانوار المجردة العقلية Tu(Ir) ✽ المسرات TEMFiz : اى البدنية والنفسانية Tu ✽ المسيرات Tir السيرات H السراب E ✽ السير : الى العوالم النورية Tu ✽ يقعدهم : ينعدم H ✽ حمارة : حرارة E حارة F حمارة T ✽ القيظ : النبط TH اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسدية Tu ✽ الله EI ~ T ~ Iz ✽ في الديجور : اى في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين Tu(Ir) ✽ الجهاد : اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها Tu

على ما فيه من العلم والعمل ، وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريق العلم والعمل ، ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ، ومنها القول العالة بها ، وأعظمها وأتمها مجموع الوجود Tu(Ir) ✽ ويغشوا : اى دون ان يغشوا Tu ويغشون H ✽ مكر القدر : وهو تفصيل ما قضى الله في الازل Tu ✽ القفول H ~ Iz : النفول TR ✽ من الدار : اى من الهياكل البدنية التي فارقوها Tu

بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص. (٢٦٨) وقع الله في السفر وقضى الى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلمة وكل ذي نظافة يطلب التظلم لرضى الله، وأنه لينصر الصابرين على بأس ابناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وابناء التوفيق يأخذون من الزايل ما يشبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما

بالمحل : بالملاء I واصحاب السكينة الكبرى : اى الذين ثبتت الانوار الحافظة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم. كل هذه الطوائف سيجدون... Tu ۞ وقع الله : اى بالتوقيع الازلى Tu ۞ فى السفر : اى فى الكتاب الازلى السرمدى Tu ۞ وقضى : وفى بعض النسخ «وقضى الله» وهو اظهار للتشريف والتكريم TaMaFa ۞ الروح الامين : اى العقل التين رب صنم نوع الانسان Tu ۞ ليجيب : المجيب Tu ۞ بالظلمة : وفى بعض النسخ «بالظلمات» اى بالكدورات الجسمية والهيئات البدية الظلمانية، والظلمات اعم من الظلمة لأن المغلوب بالظلمة مغلوب بالظلمة أيضا Tu ۞ يطلب التظلم : اى لغيره لا لنفسه والا (Fu ولا Tu) تكرار لأن دعوة كل مغلوب بالظلمة مستجابة فى حقه، والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره... وفى بعض النسخ «يطلب النظم» (وكذا HRiz) لرضى الله (لرضاء الله HERI)، والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة - اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الدنية (الذمية MuFu) ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية - يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله. وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلمة وكذا النظم بالظلمات، ولا ان (Fu ولان Tu) التليل بقوله «لرضى الله» انما يناسب قوله «يطلب التظلم» لا لقوله «يطلب النظم». اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نظافة تطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلمة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة، فيصح TaMaFa يطلب التطهر E ۞ على بأس : وفى نسخه «بأساء» TaMaFa ۞ سربال القار : اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات TuIr ۞ يشبتهم (يشبههم M) : اى على العمل الصالح للآخرى الباقية Tu ۞ والمخذولون : والمخذلون H ۞ يحرمون (محرمون M) عند البعاد : اى عند التعلق البدنى المبعد للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن الفضائل، وكيف ما كان فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى لياخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقتنعوا به. وفى بعض النسخ «يعومون» (وكذا HIz) اى كالتجبرين (كالمتهجرين Mu) عند البعاد لا يعرفون ما ينفعهم مما يضرهم ولا ما يبقى عليهم مما يزول عنهم TaMaFa

يزول عنهم على ما يصحبهم ، فيعبرون به على العقبات ، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفاك .

- (٢٦٩) سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله ، فتضرعوا فيهم الى ربهم أن « يا صاحب العظמות ، وربّ الأعلين ، وناصب سرادقات القدرة ، ومضىء الاكوان ! صلّ عليهم ؛ انّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلب قوام . ربنا ! انّ قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاربيك طالبين بركات سماء جلالك ، تبرؤوا عن الطواغيت وتجرّدوا عن السحت ، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم ، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً ، واجعل لهم من لدنك سلطاناً نصيراً منيراً . »
- (٢٧٠) استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفضائل 9 ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً ، أنّهم اذا وردوا عرصة القدرة يغشاهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود ،

١ ما يصحبهم : اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم Tu ١ به : اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات Tu ١ العقبات : اى البرزخية النارية Tu ١ من : من ER ٢ افاك : + أثيم H ٣ صياح الأبرار : اى بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار TuIr ٤ ربهم : رب الارباب E ، + بأن سألوه فنادوه T(Tu) ٥ يا صاحب : يا ربنا صاحب T ٦ الاعلين : اى من العقول والنفوس الفلكية Tu ٧ سرادقات القدرة : اى من العقول والافلاك Tu ٨ للاكوان T : الاكوان EMRF (الالوان HI) اى من الافلاك والعناصر Tu ٩ قلب قوام HMF ١٠ قلب كل قوام TER ١١ قوما : اى من السالكين Tu ١٢ فى نجواهم : اى فى مناجاتهم اياك Tu ١٣ طالبين ... جلالك : اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم TuIr ١٤ عن السحت : اى عن الحرام وهو ما حرّمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين Tu(Ir) ١٥ جهدهم : وفى بعض النسخ « جدهم » TaMaFa ١٦ سلطانا T : — H—I— منيرا : مينا M ١٧ الفضائل : العاملات E ١٨ عرصة القدرة : اى العالم العقلى Tu ١٩ يغشاهم : ما يغشاهم T يغشاهم M ٢٠ غشى : يغشى ER ٢١ قاموا THMF : اقاموا ERI اى القيام الروحاني Tn ٢٢ مصدر الجود : اى اول افق العقل Tu

وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع ، وليجعل لهم رواء
من روائه النير ، فيخضع لهم كل ذى طرف حسّاس .

IX.

3

فصل

> فى أحوال السالكين <

- 6 (٢٧١) ولنرجع الى المقصود الذى كنّا بسبيله من العلم . فاعلم أنّ النفوس
إذا دامت عليها الاشراقات العلوية ، يطيعها مادّة العالم ، ويسمع دعاءها فى
العالم الأعلى ، ويكون فى القضاء السابق مقدراً أنّ دعاء شخص يكون سبباً
9 لاجابة فى شيء كذا . والنور السانح من العالم الأعلى هو اكسير القدرة
والعلم ، فيطيعه العالم . والنفوس المجردة يتقرّر فيها مثال من نور الله ، ويتمكّن
فيها نور خلاق . والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر فى الاشياء ، فتفسدها .
12 (٢٧٢) واخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : نور بارق يرد

باب الله الرفيع : اى العقل والنفس Tu رواء : وفى اكثر النسخ «رداء» TaMaFa
(وكذا ER) من روائه : اى من جماله Tu النير : اى الاعظم وبهائه وحسنه Tu
ويجعل لهم رواء من جمال النير الاعظم وبهائه وحسنه Ir لهم : اى بعد تجلّيبهم بجمال من
النير Tu الذى : فيها H من العلم : وفى هذا اشعار بأن ما ذكره فى الواردين
المتقدمين لم يكن بحثاً علمياً برهانياً بل بحثاً ظنياً خطايا Tu فى القضاء السابق : اى
فى حله الاذلى Tu سبباً لاجابة (لاجاية M) I-H : سبب الاجابة T فى شيء
كذا : فيكون الدعاء جزء اللة التامة لذلك الشيء التى هى الاسباب العقلية والفلكية
واستعداد المواد مع الدعاء Tu(Ir) العالم : + الاعلى R ، طاعته لما فاض منه النور
السانح وهو اصل الغوارق Tu مثال : مثل Tt 11 نور : اى روحانى Tu لنورية :
نورية R قاهرة : فاهر H فتفسدها : ففسدها E 11 ولها أصناف : فان منها ما يرد
على اهل البدايا ، ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب
الستين فى السلوك... واذا غابت (النفس) من شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فذلك

- على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمة بارقٍ لذيد؛ - ويرد على غيرهم أيضًا نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ألا أنه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعدٍ أو دوى في الدماغ؛ - نور وارد لذيد يشبه ورودُه ورود ماءٍ 3 حارٍ على الرأس؛ - نور ثابت زمانًا طويلًا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ - نور لذيد جدًا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المعجبة؛ - نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزبة، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدئ، أو لتفكر وتخيل يورث عزا؛ - نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وإصارًا أظهر من الشمس في لذة مفرقة؛ - نور براق لذيد جدًا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانًا طويلًا؛ - نور سانح 9 مع قبضة مثالية تتراى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدًا وتؤلمه ألما لذيدًا؛ - نور مع قبضة تتراى كأنها متمكنة في الدماغ؛ - نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء، ويكاد 12

2 منه : E | 3 دوى : الدوى F | 4 حار : جار M | 5 العزبة HMF | القرية T العزبة ER | 7 امور TMF : وامور HER | 8 مفرقة : مفرقة T | 9 الرأس : الانسان HE | 10 مثالية : وفي بعض النسخ «متألثة» TaFa (مسألة : Ma) | 11 قبضة : قبضته T | 12 تدرع : يتدرع R

الذى سموه بالفناء، وهذا لا ينافى ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها، وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له. فان المراد بالثبية المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هي منفية (منفية Tu منتقشة Tut) ولاحظة، والملاحظة الثابتة (MuFu : الثابتة Tu) قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الهيئة، بل من حيث هي ملتدة ومبتهجة بالعق، فان ذلك وان كان بسبب العق، فهو ايجاب من النفس وتبه وتبيج... وقد يمرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم، فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه... Tu(Ir) رجوع شود به كتاب

يقبل روح جميع البدن صورةً نوريةً وهو لذيق جدًّا؛ - نور هبدءه في صولة،
وعند هبدءه يتخيّل الانسان كأنّ شيئًا ينهدم؛ - نور سائح يسلب النفس
3 وتبين معلقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها
علم قبل ذلك؛ - نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ - نور معه قوّة تحرّك
البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

6 (٢٧٣) وهذه كلّها اشراقات على النور المدبّر، فتنعكس الى الهيكل
والى الروح النفسانيّ. وهذه غايات المتوسّطين، وقد يحملهم هذه الانوار،
فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع أبدان، فيلتصقون
9 ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص
وهورقليا ذات العجايب.

• كان شيئًا Tt-I : كل شيء T • وتبين : وتبين RF محضة : محضة R • وان
لم : ولم MF • لصاحبها TF : صاحبها H-I • يطاق : يطلق Tt • البدن : للبدن
T • مفاصله : سياق هذا الكلام يشعر بأن هذه الاشراقات والبوارق واللوايح ما وردت
على الصنف رء، لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق
عنده من السائل العلوية Tu • وهذه : اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة Tu •
اشراقات : اى من العقل المغارق Tu(Ir) • الى الهيكل : - H ، اى الى البدن Tu •
والى الروح النفساني : وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بيّنا مع
حسن تام وأبهة مدهشة Tu • مع ابدان : اى مع ابدان مثالية لا جسمية، ولهذا نكر
الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم Tu • السادة T-I : السادات T السيارات
M اى من السيارات والثوابت Tu • الاقليم الثامن : اى عالم المثال لان العالم القدارى
منقسم بشافية اقسام، سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية، والثامن فيه
(Mu : فيها Tu منه Fu) المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة الذى يوجد فيه (Mu منها)
الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان المنصرية اليها. وهذا عند البعض
واكثر اظهار العجايب والفرايب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة
مظاهره وخواصه Tu(Ir) • - • جابلق وجابرص وهورقليا : وهذه اساء مدن فى عالم

- (٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدير عن الظلمات انسلخاً، وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، ألا أنه يبرز الى عالم النور ويصير معلقاً بالانوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كأنها شقافة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جداً، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواصيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الامور، وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله 9 على الاخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره. (٢٧٥) وهذه الانوار ما يشوبه العز، ينفع في الأمور المتعلقة به.

١ الملكات : اى فى السلوك فى الله ومشاهدة الانوار العقلية Tu موت : الموت H
 ٢ موضوع : موضع H فى النور : فى اليوم I ٣ وهرمس : اى هرمس الهرامسة TuIr
 ٤-٥ وكبار الحكماء : وفى اكثر النسخ « وكبار الحكمة » TaMaFa (وكذا EI) اى كبار اهل الحكمة كانبازقلس وفيثاغورس وغيرها من أساطين الحكمة TuIr ٦ عن TMRF : من HEI صاحب هذه الشريعة : يعنى النبى صم و اشار اليه بقوله « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا بنى مرسل » وكذا اشير الى مقامه حيث قيل فى الكتاب الالهى « ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة ٥٣، النجم، آية ٨-٩)
 ٧ TuIr عن النواصيت : اى عن الابدان، كآبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري، وأبى الحسن الغرقانى، والحسين بن منصور < العلاج > وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء. TuIr ٨ من نفسه : فى نفسه H ٩ يعترض : يتعرض R ١٠ وهذه الانوار : اى السابعة من العقل الفايفة على الانوار المدبرة الانسانية Tu يشوبه TMF : يشوبها HERI
 المثل، وقد نطق بها (به Tu) الشارع عم الا ان جالبق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل، وهورقليا من عالم افلاك المثل Tu(Ir)...

وما يشوبه المحبة، ينفع في الامور المتعلقة بها؛ وفي الانوار عجائب. ومن قدر على تحريك قوتى عزه ومحبه، تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات 3 والمحاذير والمهاويل والتحاير كلها معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الآراء الالهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات الممددة لكل قوة بحسبها: تمد 6 العز على القهر والمحبة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسر فيه مفوض الى الشخص القايم بالكتاب. والقربة الى الله عز وجل،

المحبة: اى هيئة نورية عقلية تقتضى المحبة Tu(Ir) بها: اى بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم، وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر والاستثناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن عددا وحصرها، وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به Tu(Ir) تحكمت: وفى بعض النسخ «يتحكم» TaMaFa (وكذا ERI) الفكور: اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار الالهية Tu الصابر HERI والصابر TMF اى على الفكر والترقى Tu نايل: اى للعلوم الحقيقية Tu 3-5 ومن الهمم... والشيطانية: وفى كثير من (اكثر Ma) النسخ «ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاويل وتحاير معينة لاصحاب الصحة فى الآراء الالهية والشيطانية» والاول اظهر وأصح TaMaFa لاصحاب...: اى من السالكين المحققين Tu 3-5 والشيطانية: اى من المستنطقين على ما سبقت الاشارة اليه Tu وثبات الهمة...: اى قوة العزبة تكون Tu بالمدركات: اى العقلية والمثالية والعسية Tu(Ir) تمد: وفى بعض النسخ «وتمد» TaMaFa العز: العز T 7 والمستبصر: اى بالامور الحقيقية والاسرار الربانية TuIr العبرة: العبر R القليل: اى بالنسبة اليه، فانه يعتبر بأقل شئ. ما لا يعتبر غيره باضعافه Tu(Ir) 3 فيه: اى فى الصبر Tu القايم بالكتاب: اى بحكمة الاشراف المشتلة على لب الحقايق الالهية والاسرار الربانية، او بالكتاب الالهى من القول والنفوس الفلكية، او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل TuIr

- وتقليل الطعام ، والسهر ، والتضرع الى الله عزّ وجلّ في تسهيل السبيل اليه ،
وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة ، وفهم الاشارات من الكائنات الى قدس الله
عزّ وجلّ ، ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور ؛ والاخلاص في 3
التوجّه الى نور الانوار أصل في الباب ؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب
الجبروت نافع على أنّ الحزن للحال الثاني أفضل ؛ وقراءة الصحف المنزلة ،
وسرعة الرجوع الى مَنْ له الخلق والأمر ، كلّ هذه شرايط . 6
(٢٧٧) واذا كثرت الانوار الالهية على انسان ، كسّته لباس العزّ
والهيبة ، وتنقاد له النفوس . وعند الله لطلاب ماء الحياة موردٌ عظيمٌ . فهل
من مستجير بنور ذي الملك والملكوت ؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت ؟ 9
فهل من خاشع لذكر الله ؟ فهل من ذاهب الى ربّه ليهديه ؟ ما ضاع مَنْ قصد
نحو جنابه ، ولا خاب مَنْ وقف ببابه .

12

X.

< وصيّة المصنّف >

(٢٧٨) أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله ، وتركِ مناهيه ، والتوجّه

§ لجلال : بجلال H § وتطريب النفس : اى بالالغان الموسيقية والنشأت الوترية
TuIr § نافع : اى فى الحال الاول الذى للسالك لاتفاق الاطباء والعكماء على ان
النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر ، واذا حزنت اقبض نورها وخمد Tu(Ir) §
للحال الثانى : اى الذى للسالك Tu § من له الخلق : اى من له عالم الاجسام TuIr §
والامر : اى عالم الجبروتات TuIr § كل هذه : اى المذكورات Tu § شرايط : اى معدّة
للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة Tu § كثرت THMFIr : دوت ER
دارت I § كسّته : كسبته M § لطلاب : لطالب E § بنور ذي الملك : اى بنور صاحب
عالم الاجرام § والملكوت : اى عالم الجبروتات Tu(Ir) § يقرع : بقرع T § لذكر :
من ذكر H § مناهيه : نواهيه M

الى الله مولانا نور الانوار بالكلية ، وتركها لا يعنيكم من قول وفعل ، وقطع كل خاطر شيطاني .

- 3 (٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصونه عن غير أهله ، والله ! خليفتي عليكم . فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار . فلا تمنحوه الا أهله ممن استحکم طريقة المثائين ، وهو محب لنور الله ، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب . 9

(٢٨٠) فاذا بلغ الكتاب أجله ، فله الخوض فيه . وسيعلم الباحث فيه

1 ما : كل ما R : ما لا يعنيكم : ما لا يعنيكم T اى ما لا يهكم Tu 11 في اليوم... + وذلك اليوم هو يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان من آثار (من آثار MuFu : Tu-) هذا القران العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم (Tu)T 6 السبعة : + فيه EI 11 الا اهله من TMI : الا لاهله من RF الا من H الا لمن E 7 وهو محب لنور الله : اى والحال ان المستحكم طريقته محب لنور الله طالب للوصول اليه ، والا فلو استحکم طريقته مقتصر على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب Tu 11 وقبل الشروع : اى فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكامه الحكمتين العلمية والعملية (Tu(Ir) 11 التأمل لنور TMRF : تأمل نور HEI 9 قيم الكتاب : اى الواقف على اسرار حكمة الاشراف على ما يجب Tu 10 فاذا بلغ الكتاب أجله : اى فاذا انقضت الرياضة الاربعينية ، وكيفيتها ان يقطع اولا العلايق والعوايق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينتقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ، ثم يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاعلهم ، ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بفناء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المسمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والثوابل اللايقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك ، وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملقة طبيخ ، ولا يخلى رأسه وبدنه من

أنّه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لسانى منه . وقد القاه النافث القدسىّ فى رُوعى فى يومٍ عجيبٍ دفعةً ، وإن كانت كتابته ما اتّفقتُ إلاّ فى أشهر لموانع الاسفار . وله خطب عظيم ؛ ومَن جحد الحقّ، فسيتنقم الله منه « والله عزيز ذو انتقام . » ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفةً عنده علم الكتاب .

(٢٨١) واعلموا اخوانى ! انّ تذكّر الموت أبداً من المهمّات « وإنّ الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون . » « واذكروا الله كثيراً . »

١ منه : اى من هذا الكتاب ، وانما يعرف صحة هذا الدهوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل بالتجرّد والرياضة والحكمة على طريقة الاشرافيين ؛ ولأنّ المكاشفة على ما قال بعضهم قسّان ، احدهما معاينة الحقائق كفاحاً ، وثانيهما نكت فى الروع وهو الالهام النفسى ، قال وقد ... Tu ١١ وقد : ولقد T ١١ - ١ النافث القدسى : اى روح القدس Tu ١١ خطب عظيم : لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتماله على الحكمة البهية والدقيقة ... Tu ١١ الحق : وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لسانه منه Tu ١١ ١ منه : - TER ، ولكون الكتاب عظيم الشأن جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشرافيين وتجرّد وارتاض ، وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة الله فى ارضه ، قال ولا يطمعن ... Tu(Ir) ١١ سورة ٣ (آل عمران) آية ٣ ١١ علم الكتاب : اى علم هذا الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات Tu(Ir) ١١ ٦-٧ سورة ٢٩ (المنكوت) آية ٦٤ ١١ سورة ٨ (الانفال) آية ٤٧

الادّهان بالادّهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الذكية (MuFu الزكية Tu) ، ويشغل ليلاً ونهاراً بذكر الله والقدسين من الملائكة ورؤساء حضرته (حظيرته Tt) باللسان والقلب معرضاً عن البدن وما فيه ويحسب نفسه كأنها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والافاق معلقة مجردة مفارقة مغلصة زماناً طويلاً ؛ فانها لو دامت هكذا قسباًتها برق وهو نور فايش على النفس من العقل لذيذ يسرّ كالبرق الخاطف على ما تقدّم ، ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام ، ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلى الذى هو آخر المراتب Tu(Ir)

« فلا تموتنَّ الاَّ وأنتم مسلمون.. » اللهم ! يا ربِّي ويا آلَهي وآله كَلَّ شَيْءٌ !
 افعلْ بنا ما أنتَ أهله ولا تكلِّنا الى أنفسنا ولا الى أحد سواك طرفة عين .
 3 وابسطْ لنا يا ربَّ ! خيرَ الدنيا والآخرة ، واصرفْ عَنَّا شرَّ الدنيا والآخرة .
 واسترِّنا واخبرِّنا وانصرِّنا وطهِّرِّنا وكمِّلِّنا وعلمِّنا واسعدِّنا بك ، يا خيرَ مأمولٍ
 وأكرمِ مستولٍ ، يا أرحمَ الراحمين ! والحمد لله المشكور المعبود ، فيأبُض
 6 الجود وواهب الجود ؛ وله الشكر وحده أبد الأبدین ، والصلوة على رسله
 وأنبيائه خصوصاً على سيِّدنا محمَّد وآله الطيِّبين الطاهرين صلوةً دائمةً زاكيةً
 مباركةً ناميةً وسلِّم تسليمًا كثيرًا .

تم كتاب حكمة الاشراف



1 سورة ٢ (البقرة) آية ١٢٦ 1-2 اللهم... يا أرحم الراحمين HI : TEMRF
 يا ربِّي I : يا رب H : طرفة عين I : - H : وكلِّنا I : وكلِّنا H : وكلِّنا H :
 I : - H : يا أرحم الراحمين I : - H : والحمد لله... أبد الأبدین TMRFI : HE :
 المعبود : القبول I : واهب : واهب T : أبد الأبدین RI : أبد TMF : 7-8 والصلوة
 ... صلوة TMRFI : HE : الطيِّبين الطاهرين I : - TMRF : 7-8 دائمة ... نامية
 (+ بالله T) ... كثير TMF : صلاة دائمة نامية زاكية I ، - HER قال الاستاد القيم يعلم
 الكتاب في عهدنا : هذا آخر ما يشرِّ الله وإفاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم ...
 الذي لم يقدم أحد من الفضلاء والسالكين على حلِّ رموزه وفك فصوصه وإيضاح مشكلاته
 وبيان معضلاته لأن هذا الكتاب مبني على الأصول الكشفية والقواعد الاشرافية والناهج
 الرياضية ، ولا بد في هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط بل بالجهادات
 والرياضات حتى يعاين تجردها من جميع الجهات والإحياء ، والمستول من يأتي بعدنا من
 الحكماء والفضلاء المتألهين المطلقين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالهية والحقايق
 الربانية أن يندروا في سهو ظني به القلم أو خطأ زلت به القدم ، فإن الامر عظيم... Ir

رسالة في
اعتقاد الحكماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

3 هذه رسالة معروفة بـ « اعتقاد الحكماء » أنشأها الامام العالم شهاب الحق والدين السهروردي المقتول ، قدس الله نفسه .

(١) أما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه محمد وآله ، فسبب تحرير هذا الكتاب هو أنني لما رأيت أنه تطرق السنة الناس الى أهل العلم من الحكماء المتألهة واشتد التنكير في حقهم . ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم بأنهم « هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع ، ولا بالأنبياء ، ولا بالحشر ولا بالنشر ، والمرجع والمعاد ، ولا بالعذاب والراحة بعد الموت ، نعوذ بالله 6 من هذا الكلام فعليهم لعين الله وعلى محبيهم ! » 9

(٢) والظن يخطئ ويصيب . وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم من الحكماء المتألهة ، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأن للعالم 12 صانعاً ، وهو واحد فرد صمد لم يتخذ « صاحبة ولا ولداً » وأنه حي عالم

1-3 بسم الله ... نفسه P : هذه رسالة في اعتقاد الحكماء للشيخ شهاب الدين السهروردي رحمه الله ، بسم الله الرحمن الرحيم M وله رسالة اخرى في اعتقاد الحكماء . بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ... T 4 تعالى TM : P - نبيه TM : رسوله P 5 تطرق TM : يتطرق P 6 المتألهة TM : المتألهين P 7-8 ومنشأ ذلك بسبب ظن (سبب لظن T) الناس في حقهم TP : M - 9 ولا بالنشر TM : والنشر P 10 خطأ TM : P - 11 العلم TM : العالم P 12 يعتقدون TP : يقررون M 13 صمد TM : P - صاحبة ولا ولداً : سورة ٧٢ (الجن) آية ٣

سميعٌ بصيرٌ موصوف بصفات الكمال من غير تكثّر وتعدّد؛ وإنّ الانبياء مأمورون من جهة الله تعالى بأداء ما وجب عليهم أدائه؛ وإنّ العذاب والراحة حقّ؛ والسعادة والشقاوة حقّ ثابت لاحق للإنسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، 3 والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وإنّ العالم ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنّه يتوقّف وجوده على غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فاذن القديم لا يكون إلّا ما لا يحتاج في وجوده الى غيره وهو واجب 6 الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الاجمال.

(٣) أمّا على وجه التفصيل فهو أنّهم يبرهنون على أنّ العالم ممكن الوجود. والقريب من الفهم هو أنّ الاعراض قائمة بالاجسام، فيكون <العرض> 9 ممكنًا لتوقّفه على غيره؛ ولو كان واجباً وجوده، لما توقّف وجوده على غيره. وأمّا الاجسام فهي محلّ الاعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ الاعراض، فيكون أيضاً ممكنًا. ثمّ الاجسام مختلفة باختلاف الاعراض من 12 المقادير والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وسائر الاعراض المختلفة. فإذا لا بدّ من صانع مبدع، ولا يكون مبدع الهيئات الجسم، لأنّ الهيئات مختلفة والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعاً لحقايق مختلفة. 15 والاعراض لا تكون مبدعات للاجسام لوجهين: أحدهما هو أنّ الاعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الاعراض مبدعات الاجسام،

§ حق ثابت P : ثابت TM § للإنسان PM : الإنسان T § والسعيد TM : والإنسان
السعيد P § 4-5 وكلّ ممكن الوجود يكون TM : فيكون P § ولا TM : لا P §
§ فاذن P : فاذن TM § فهو TM : وهو P § يبرهنون على TM : يذهبون الى P §
§ هو : وهو TPM § فيكون TM : فلا يكون P § 14 ولا TM : لا P § 15 فلا TM :
ولا P § 16 مبدعات : مبدعا TMP § 16-17 لوجهين ... مبدعات الاجسام TM : - P

لَكَانَتِ الاجسام مختلفة في الجسميّة . والوجه الثاني هو أنّ الاعراض مفتقرة في الوجود الى الاجسام، فكيف يكون < العرض > مبدعاً لما افتقر اليه في الوجود؟ والجسم لا يكون مبدعاً لذاته ولا العرض مبدعاً لذاته، فلا بدّ من مبدع لا يكون جسماً ولا عرضاً. فان كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو المراد؛ وان كان أيضاً ممكناً، فلا بدّ وأن ينتهي الى واجب الوجود بذاته، وهو البارئ تعالى. والعاقل لا يشكّ في ذلك «أفئ الله شك؟» بل ذلك أمر فطريّ، كما قال الاعرابيّ: «البصرة تدلّ على البعير ونقل الاقدام يدلّ على المسير!» فهيكلك علويّ بهذه اللطافة ومركز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلّان على الصانع الخير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ البارئ لا يبدع الاجسام مطلقاً، بل أما أن يتكوّن < الجسم > ناراً أو هواء أو ماء أو تراباً. واذا كان كذلك، فلا يمكن ابداعه الاّ بجهات مختلفة.

12 (٤) واذا كان الأمر على ما ذكرنا، فأول ما أبدع الله تعالى <أبدعه> أمراً عقلياً حياً عالماً، كما قال النبيّ عليه السلام «أول ما خلق الله تعالى العقل». غير أنّ له جهات ثلاثاً من نظره الى البارئ وتعلّقه، ومن نظره الى امكانه وتعلّقه، ومن نظره الى ذاته وتعلّقه. فباعتبار نظره الى بارئه وتعلّقه 15 - وهي جهة أشرف - يوجد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره الى امكانه وتعلّقه -

١ لكات TM : لكان P | والوجه الثاني TM : والثاني P | هو : وهو TMP | ٢ بذاته TM : P - | ٣ بد وأن P : بد أن TM | ٤ في ذلك، أفئ الله شك TM : في الله شك P ؛ سورة ١٤ (ابراهيم) آية ١١ | أمر P : شيء T، - M | ٥ البصرة تدلّ... رجوع شود به «بعار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥، جلد ٢ ص ١٧ | ٦ يتكون P : يكون TM | ٧ أو هواء أو ماء أو تراباً : وهواء وماء وتراباً TMP | ٨ عالماً TM : P - | ٩ البارئ P : بارئه TM | ١٠ ومن نظره TM : ونظره P | ١١ وهي : وهو TMP | ١٢ وتعلّقه TM : وتعلّقه P

- وهي جهة أخس — منه يوجد فلكٌ ؛ وباعتبار تعقل ذاته نفسُ الفلك . وكذلك
 من الثاني عقلٌ ثالثٌ وفلكٌ ثانٍ ونفسُ الفلك ؛ ومن الثالث عقلٌ رابعٌ وفلكٌ
 ثالثٌ ونفسُ الفلك ، ومن الرابع عقلٌ خامسٌ وفلكٌ رابعٌ ونفسُ الفلك ؛ ومن ³
 الخامس عقلٌ سادسٌ وفلكٌ خامسٌ ونفسُ الفلك ؛ ومن السادس عقلٌ سابعٌ
 وفلكٌ سادسٌ ونفسُ الفلك ؛ ومن السابع عقلٌ ثامنٌ وفلكٌ سابعٌ ونفسُ الفلك ؛
 ومن الثامن عقلٌ تاسعٌ وفلكٌ ثامنٌ ونفسُ الفلك ؛ ومن التاسع عقلٌ عاشرٌ ⁶
 وفلكٌ تاسعٌ ونفسُ الفلك ؛ ومن العاشر عالمُ العنصريّات ونفوسُ الانسان ، وهو
 الذي يسمّونه « واهب الصور » ويسمّيه الانبياء بـ « روح القدس » و« جبرئيل » ،
 وهو الذي قال : « انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً » ⁹
 (٥) غير أنّهم يقولون : لا يكون تأخّر هذه الموجودات عن المبدع
 الحقّ بالزمان والمكان ، اذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات ، بل يكون
 تأخّر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات ، وهو تأخّر المبدع عن المبدع ، ¹²
 اذ المبدع أبداً يتأخّر عن المبدع ، والمبدع يتقدّم عليه . فان كان يحترز أحدٌ
 عن اطلاق العلة والمعلول ، فلا مُشاحّة في الالفاظ . وان أطلق مطلق بأنّ العالم
 دائمٌ ، بمعنى أنّه ليس بينه وبين مبدعه تأخّر زمنيّ ولا مكانيّ ولا ربّيّ ولا ¹⁵
 طبيعيّ ، فأيضاً لا مُشاحّة في الالفاظ اذا كان المقصد واحداً . نعم ، لو قال
 « العالم دائمٌ بمعنى أنّه ليس له مبدعٌ وصانعٌ » فذلك كفر وزندقة .

١ وهي M : وهو من P ومن T منه يوجد TP : M — تعقل TM : تعلق P : واهب
 الصور ويسميه TP : M — سورة ١٩ (مريم) آية ١٩ : 10-11 المبدع الحق TM : مبدع
 الخلق P : 11 اذ الزمان TP : والزمان M : تابع TM : مانع P : 12 من المبدع MP :
 — T : 13 اذ TM : و P : أبداً TM : — P : 14 مطلق TM : مطلق P : 15 بمعنى P : بني
 TM : انه ليس... تأخر TM : ان... لا تأخر P : 16 فأيضاً TM : وأيضاً P : المقصد
 TM : المقصد P : 17 انه P : ان TM

- (٦) وأيضاً يعتقدون بأن الله تعالى لا يبدع شيئاً بناءً على ارادته - اذ الارادة لا تكون الا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر - أما بناءً على
- 3 نفع عايد الى ذاته أو لنفع راجع الى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع لمفعوله أولى من تركه، حتى يتحقق له الارادة. وهذا أمر فطري: يعلم كل واحد عن نفسه أنه لا يريد أن يفعل فعلاً إلا بناءً على نفع راجع اليه أو
- 6 الى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله تعالى منزّه عن الاغراض وعن تعلّق غرضه بشيء؛ فاذن لا يكون فعله بناءً على غرض، بل ذاته يقتضى الوجود، - على أنهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون
- 9 بالارادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فان ارادته أيضاً تكون قديمة، ويلزم أن لا يتأخّر العالم عنه تأخراً زمانياً ولا مكانياً ولا غير ذلك من التأخرات.
- (٧) ويعتقدون أن الانسان أشرف الحيوانات الارضية، وله نفس ناطقة.
- 12 والنفس الناطقة عند الحكميم عبارة عن جوهر عقلي وحداني ليس في عالم العنصري ولا في عالم الأثيري وهو عالم السماوات؛ بل لا يتصوّر وجوده في عالم الاجسام، لأنه لو كان في عالم الاجسام لم يتصوّر أن يدرك وحدة الحق
- 15 الأوّل جلّ كبريائه، فان الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني، بل هو أمر وحداني،

1 اذ MP : اذا T 2 عنده : عند TP ، - M 6 ويكون TM : يكون P 1 للغير
 TM : - P 1 هدم TM : لا P 7 فاذن P : فاذا TM 8 يقتضى TM : بمنس P 9 ينجزم
 M : ينضم T سحر P 11 الحيوانات TM : من الحيوان P 12 والنفس الناطقة عند
 الحكميم TM : والنفس عندهم P 1 وحداني TM : وحداني P 13 العنصري TP : العنصر
 M 1 وهو T : + في P 14-15 عالم الاثيري... لانه لو كان TP : - M 15 لا أمر
 وحداني TM : الا امرؤ وحداني (قراءت م. معين) P ، قراءت كلمات مشکوك است.
 آقاي ماسينيون چنین خوانده است «الا الواحد لانه وحداني» Cf. L. Massignon, Recueil
 de textes inédits, Paris 1929, p. 113. 1 P - : TM بل هو أمر وحداني

- كما قال الحلاج في وقت صلبه «حسب الواحد إفراد الواحد له». وكل ما في عالم الاجسام ليس بواحد، فلا يتصور وجود النفس في عالم الاجسام.
- والدليل على أنه ليس في عالم الاجسام وليس بجسم ولا جسماني من 3 الكتاب والسنة والأثر. أما الآيات: «في مقعد صدق عند مليك مقتدر» وهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جسماني، اذ لا يتصور في حق الاجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الالهي المتبرئ عن عالم الاجسام بجوهره. 6 وليس فرق بينه وبين الملائكة الا تصرفه في الاجسام. وأما بيانه من السنة: قول النبي عليه السلام «أبيت عند ربي يطعمني ويسقين». وأما الأثر: ما قال بعض المشايخ في صفة الصوفية، فقال «من كان مع الله كان بلا مكان». 9 وهذا يدل على أنه ليس بجسم، اذ الجسم متركب ومنقسم، وليس في هذا العالم ما لا ينقسم لا في الوهم ولا في العين.
- فروح الانسان - وهو الروح الالهي - ليس في هذا العالم. نعم! له 12 تعلق بالبدن كتعلق الملك بالملك، ويتصرف فيه كما يشاء. وما دام تعلقه ثابتاً، يبقى الانسان حياً؛ واذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفي بدن الانسان

1 حسب الواحد P : حسب الواحد TM مقابله شود به كتاب أخبار العلاج... اهتمى بنشره...
 ل. ماسينيون وپ. كراوس، باريس ١٩٣٦ ص ٣٦ س ٧ «حسب الواحد افراد الواحد له»
 3 ولا جسماني TM : P - 4 سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٥ 5 هذه الصفات MP : هذه
 صفات T من MP : من T 7 وليس P : ليس TM 8 فرق : فرقا TMP 9 تصرفه TM :
 بتصرفه P 10 ايت هند ربي : رجوع شود به كتاب سفينة بहार الانوار، تهران ١٣٥٥،
 جلد ٢ ص ٨٥ (اظل عند ربي...) 11 ما TM : P - 12 فقال TM : P - 13 كان بلا مكان
 TM : كان اللامكان له P 14 ومنقسم P : منقسم TM 15 وهو TM : هو P 16 بالبدن
 كتعلق TM : P - 17 حيوته TP : حياته M

جسم لطيف بخارى يسمى روحاً حيوانياً بسبب بقاءه يبقى العلاقة ، وآلا فيموت .
 ولولا يكون الأمر على هذا الوجه ، فكيف يتصور أن الروح الالهى - وهو
 3 النفس الناطقة - يخرق السماوات ويصعد الى فوق ؟ فإن خرق الافلاك غير
 متصور ، لأن الافلاك أبداً فى الدوران ، ولا يتصور عليه الحركة المستقيمة ؛
 فإن الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه ، فان كان يلتأم بعد الخرق ،
 6 فيلزم أن يتحرك مستقيماً .

(٨) والحركات تحصل الاستعدادات ، وواهب الصور يعطى الوجود كما ان
 الماء اذا صار حاراً شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائية ، فيعطى
 9 الواهب هوائية ، واذا تم مزاج الانسان يعطى له نفساً ناطقة . فعند الحكيم
 العقول والافلاك دايمة لدوام علّتها . وكل ما يتجدد فى عالم الكون والفساد
 حادث لحدوث علّته .

(٩) والهيولى عبارة عن جوهر يلبس تارة الصورة النارية وتارة الصورة
 الهوائية وتارة الصورة المائية وتارة الصورة الترابية . فظاهر صيرورة الماء
 هواء ، فان الانسان يرى القطرات من الندى مرة بعد أخرى ، فذلك هواء
 15 صار ماء وماء صار هواء . والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب . فالنار فى
 غاية البعد من المركز ، والتراب فى غاية البعد من المحيط .

٤ عليه : يعنى على الفلك ٥ بعد TP : عند M ٦ يتحرك TM : سحرق P ٧ لقبول
 MP : بقبول T ٨ دايمة TM : P- وكل ما P : فكل ما TM ٩ لحدوث TM : يحدث
 P ١٠ من جوهر T : أمر P ، M ١١ يلبس TM : يصل P ١٢ وتارة الصورة الهوائية
 MP : T- ١٣ فظاهر MP : وتارة T ١٤ القطرات TM : قطرات P ١٥ الندى P : الند
 M الند (١) T : بعد P : TM ١٦ فذلك TP : وذلك M ١٧ هواء TP : هواء M ١٨ فالنار
 TM : والنار P

(١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتمّ مزاجاً. والنبات أتمّ من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى، وزاد الحيوان على النبات 3
بأمور أخرى. أما اشترك النبات مع الحيوان < فهو > كان في القوى الغذائية والنامية والمولدة، وما يحتاج في الغذاء من القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهي القوى المدركة، وهي خمسة 6
باطنة وخمسة ظاهرة. أما الخمسة الظاهرة، فهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. وأما الخمسة الباطنة، فهي الحسّ المشترك والخيال والمتخيلة 9
والوهم والحافظة.

(١١) والانسان أشرف الحيوانات اختصّ بأمرٍ مفارقٍ وهي النفس الناطقة، قائمة بنفسها، لا في أين، حية، عالمة، مدبرة للابدان، كما اشار اليه التنزيل « فالسابقات سبقاً » وهي العقول « فالمدبرات أمراً » وهي النفوس. 12
وعند الحكماء كما انّ لابداننا نفساً ناطقةً، فللافلاك أيضاً نفوس ناطقة حية عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة < أبداً > فأبدأ في الوجد الدائم واللذة المتواترة. ويتعدى لذتها الى أبدانها، فيتحرّك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. 15
ولكلّ نفسٍ فلكٌ، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدائم في هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة الى عالم الأثير.

2 مزاجا : TM + منها P 3 به TM : P - وهي P - : TM 4 الحس TP : -
5 والمتخيلة TM : P - 6 والحافظة TM : + والفكرة P 7 فالسابقات... فالدبرات :
8 والسابقات... والمدبرات TMP 9 (النزعات) آية ٤ وه 10 وهي TP : هي M 11
12 كما TM : P 13 فللافلاك TM : وللافلاك P 14 فأجدا TP : تأبدا M 15 في الوجد
TM : في الواحد P 16 لذتها TM : لذتها P 17 عالم الاثير TM : العالم الاثيرى P

- (١٢) والعوالم عند الحكماء ثلاثة : عالم العقول وهو عالم الجبروت ، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت ، وعالم الملك وهو عالم الاجرام .
- 3 (١٣) ويعتقدون أن نفس الآدمي تبقى ان كانت عارفةً بالله وبملائكته منقشةً بالحقايق ، ولها درجة انتقاش الحقايق ، فانه غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وان كان
- 6 جاهلاً بالله وبملائكته ، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال - عز من قائل - « من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً . » والأعمى يكون في الظلم « ظلمات بعضها فوق بعض . » فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله ،
- 9 وبما فات من راحة الدنيا ، وباكتسابهم الهيئات الرديّة - كما قال تعالى « كلاً بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » اشارة الى البعد عن الله - وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذات الدنيا ، كما قال « وحيل بينهم وبين ما يشتهون . »
- 12 (١٤) ويعتقدون أن الانبياء - عليهم السلام - مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم ، وليذكّرهم الآخرة ، فإن الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في احوال الدنيا ، فلا بدّ ممّن يقنّن لهم قانوناً مضبوطاً . ولا بدّ وأن يكون
- 15 هذا الشخص شريف النفس عالماً قادراً على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه ؛ فإن النفس اذا كانت شريفة وقوية قوتها ، تؤثر في هذا العالم تأثيراً عظيماً ، لأنها تتصل بروح القدس ، وتأخذ منه العلوم ، فتكتسب منها قوّة نورانية

3 و 8 وبملائكته T : وملائكته MP 7 سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ٧٤ 8 سورة ٢٤ (النور) آية ٤٠ 9 وبما TM : وانما P 9-10 سورة ٨٣ (المطففين) آية ١٤ 11 سورة ٣٤ (السا) آية ٥٣ 12-13 لمصلحة نظام TP : لمصلحتهم لنظام M 13 الآخرة TP : للآخرة M غافلون MP : غافلين T منصفين TM : مصيبين P 14 وأن TM : أن P 15 لا T : MP -

- وخاصية التأثير ، كالحديد الحامية اذا جاور النار تكتسب منه هيئة نورانية
وخاصية الاحراق . وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء ، والأنبياء مخصصون
بمزيد درجة ، وهو أنهم مأمورون باصلاح الخلق وأداء الرسالة ، دون الاولياء .³
(١٥) واعلم أن أرباب الرياضة اذا حصل لهم العلوم ، وفكروا في
معلوماتهم من مسبب الاسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً ، ويضعف
قواهم بتقليل الغذاء ، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرهم باللسان . وتارة يستعينون⁶
بنعمة رخيمة وبروايح طيبة وبرؤية أمور متناسبة . فيحصل لهم أنوار روحانية
حتى يصير ذلك ملكة ويصير سكينه . فيظهر لهم أمور غيبية ويتصل بها النفس
اتصالاً روحانياً . ويسرى ذلك على المتخيلة على ما يليق بحال المتخيلة ،⁹
ويرى الحس المشترك . فيرون الاشباح الروحانية على أحسن ما يتصور من
الصور ، ويسمعون منه الكلام العذب ، ويستفيدون منه العلوم ؛ وقد يرون¹²
أشياء مكتومة . فلهم الحظ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة . فطوبى
لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتد بها في دار
الفناء ويفرح بها في دار البقاء .
وأسأل الله التوفيق فانه قدير وبالإجابة جدير والمبدع للكل . والحمد لله¹⁵
والصلوة على نبينا وسيدنا محمد وآله أجمعين .

١ جاور TM : حاو P | منه TM : في مجاورته P | ٢ مخصصون TM : مخصصين
٣ درجة TM : ودرجة P | دون الاولياء TM : دون الانبياء P | ٤ وذكرهم TM :
ذكرهم P | ٥ بنعمة رخيمة TM : بالنعمة الوجهة (٢) P | ٦ بها P : به TM | ٧ على المتخيلة
TP : بالمتخيلة M | ٨ الاشباح : السح MP الشيخ (١) T | ٩ الصور P : الصورة TM |
منه العلوم TP : M - | ١٠ أشياء مكتومة TM : الاشياء المكتومة P | ١١ والبديع للكل
TM : P - | ١٢ والحمد لله... أجمعين M : الحمد به والصلوة على نبينا وسيدنا محمد
عليه الصلوة والسلام T والحمد لله رب العالمين P

تمت عقايد الحكماء من املاء امام أهل الحكمة
الشيخ الالهى الربانى السهروردى
قدس الله روحه العزيز .



قصة الغربة الغريبة

با ترجمه وشرح فارسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين
3 السهروردي قدس الله روحه ونور ضريحه :
< مقدمة >

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على
6 سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أجمعين .

> گوید شیخ پیشوا: دانا، آگاه، یگانه زمان و بزرگ دوران خویش،
شیخ شهاب الدین سهروردی قدس الله روحه ونور ضريحه :

دیباجه

9

سپاس مر خدای را که پروردگار جهان است، و درود مر بندگان وی را - که
ایشان را برگزید - خصوصاً مهتر ما محمد مصطفی و خاندان و یاران او، همگان .

1 بسم الله... : + وبه استعین T ، للشيخ شهاب الدين المقتول ، بسم الله... P
2 - قال... ضريحه A : هذه كلمات مرموزة للشيخ السيد الشهيد سر الله في الارض
شهاب الدين السهروردي وهو المعروف بـ خالق البرايا - اعلى الله درجته - وقد حاذى بها
رسالة حتى بن يقطين للشيخ الرئيس وسماها < قصة الـ > غربة الغربة Z ، - BTRPM
3 الحمد لله... : اين مقدمه در BZ موجود نيست 4 رب العالمين TRM : - AP 5 والسلام
TRM : سلام AP 6 الذين اصطفى : - A 7 سيدنا... اجمعين P : محمد وآله TARM
8 ديباجه : نیز ترجمه فارسی مقدمه در نسخه B موجود نيست ، لذا در اینجا بنقل ترجمه ای
که دکتر محمد معین از مقدمه نسخه هری کرده است ، میپردازیم .

اما بعد : فانی لما رأیتُ قصّة « حیّ بن یقظان » صادفتُها مع ما فیها من عجایب الكلمات الروحانیّة والاشارات العمیقة متعرّیة من تلویحات تشير الى الطّور الأعظم الذی هو « الطّامة الكبّری » المخزونة فی الكتب الالهیة،³ المستودعة فی رموز الحكماء، المخفیة فی « قصّة سلامان وأبسال » التي رتبها صاحب قصّة « حیّ بن یقظان »، وهو السرّ الذی ترتّب علیه مقامات أهل التصوّف وأصحاب المكاشفات، وما أشیر اليه فی رسالة « حیّ بن یقظان »،⁶ الا فی آخر الكتاب حیث قیل : « ولربّما هاجرَ اليه أفرادٌ من الناس » الى آخر الكلمات . فأردتُ أن أذكر منها شیئا فی طرز قصّة سمّيتها أنا « قصّة الغربة

اما بعد : چون داستان « حیّ بن یقظان » را خواندم ، هر چند شامل سخنان روحانی نشکفت و اشارت‌ها عمیق شکرف است ، آنرا عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند بطور اعظم ، یعنی طامه کبری که در نامه‌ها خداوندی مخزون است ، و در رمزها حکیمان مکنون ، و هم در « داستان سلامان وابسال » - که گوینده قصّه « حیّ بن یقظان » آنرا پرداخته ، - پوشیده آمده است . رازی است که مقامات پیروان تصوّف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار

۱ لما رأیت : لما سافرت ورأیت A ۱۱ صادفتها : فصادفتها A ۱۲ الكلمات TARtP : الكلام RM ۱۳ العمیقة : العمیقة A ۱۴ متعرّیة من : معرّیة عن A ۱۵ الطّامة الكبّری : سورة ۷۹ (النازعات) آیة ۳۴ ۱۶ المخزونة RtP : المخزون TARM ۱۷ المستودعة RtP : المستودع TARM ۱۸ المخفیة RtP : المخفی TARM ۱۹ أصحاب : - T ۲۰ فی رسالة ... حیث قیل : الا فی آخر الرسالة قیل A ۲۱ ولربّما : وربّما A ۲۲ - الى آخر الكلمات : - رجوع شود بقصّة حیّ بن یقظان با ترجمه وشرح فارسی ، چاپ ه . گرّین ، تهران ۱۹۵۲ ، بند ۲۴ ص ۸۱ و ۸۲ ۲۳ منها شیئا RM : شیئا منها P شیئا AT ۲۴ طرز : طور A ۲۵ قصّة P : قصته TARM ۲۶ سمّيتها ARTp : سمّيته T اسمیه RM

الغريبة. « لبعض اخواننا الكرام، وعلى الله أتوكل فيما أروم.

(۱) مبدأ القصة: لما سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر الى

3 بلاد المغرب، لنصيد طائفة من طيور ساحل اللجة الخضراء،

است، ودر رساله «حيّ بين يقظان» > نیز < بدان اشارتی نیست، جز در

پایان کتاب، آنجا که آمده «بود که یکی از مردمان بنزدیک وی شود» تا

6 پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن بشیوه داستانی بنام «قصه

غربت غریبه» برای بعض دوستان بزرگوار، پردازم. و مرا در آنچه آهنگ

کنم بر خدای توکل است. <

9 (۱) شرح. چنین حکایت میکند موضح این عبارات ومستنبط این اشارات

که «چون سفر کردم با برادر خود عاصم» وبعاصم قوت نظری میخواهد

که خاصه نفس است بی شرکت بدن، دلیل بر آن که عاصم پناه بود از هر

12 مهلکی وضلالتی، «از ديار ما وراء النهر» یعنی عالم علوی، «الى بلاد المغرب»

یعنی عالم هیولا که نسبت > آن < با عالم علوی لبس تاریکیست، «تا صید

کنیم گروهی از مرغان ساحل دریا سبز» وبدین دریا عالم محسوسات خواسته

15 است، تا علم محسوسات حاصل کنیم وکمال خویش در یابیم وترقی کنیم از

آنجا بعقل ملکه واز عقل ملکه بعقل مستفاد.

|| أتوكل: + وبه استعين AP || أروم: - A || مبدأ القصة: - BZ || أخي عاصم:

القوة الفطرية Aa اراد القوة النظرية العاصمة عن الضلال Ra اراد القوة النظرية Pa ||

ديار ما وراء النهر: العالم العلوي AaRaPa || بلاد المغرب: العالم الهیولائی AaRaPa ||

من طيور ساحل اللجة (لجة B) B~Z: من طيولجة (کذا) A || من طيور: الکلمات

المسکنة للنفس Ra العلوم الجویة Pa || اللجة الخضراء: العالم المحسوس Aa عالم

المحسوسات Ra العقل المستفاد Pa || بود که...: نفس ترجمة رسالة حيّ بين يقظان.

- (٢) فوقنا بفتة في « القرية الظالم أهلها » أعنى مدينة قيرّوان.
- (٣) فلما أحسّ قومها أنّنا قدمنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير اليمانيّ،
- 3 (٤) أحاطوا بنا، فأخذونا مقيدّين بسلاسل وأغلال من حديد، وجبسوننا في مقعر بئرٍ لا نهاية لسمكها.

- (٢) شرح « پس بیفتادیم ناگهان بدیهی که اهل او ظالم اند، اعنى مدينة قيروان » يعنى اين عالم، وبظالم عالميان خواسته است، يعنى عالم تضادّ است، وتضادّ بى جنك نباشد، وجنك بى ظلم نباشد.
- (٣) شرح « پس چون از قدوم ما آگاه شدند وبدانستند که ما پسران > شيخ هادى < ابن الخير اليماني ايم » وبهادى فيض اول خواسته است، وبخير عقل کلى، که واسطه هدايت وخير ايشانند.
- (٤) شرح « بگرفتند مارا وببستند بسلسلها واغلال، وبزندان کردند »

فوقنا BTRPM : وقنا A فوقت Z || القرية الظالم اهله : جميع الدنيا Aa الدنيا
 الجسد Pa سورة ٤ (النساء) آية ٧٧ || اعنى مدينة قيروان TRM : BAPZ ||
 أحس (اخبر Rt) TRPM : + بنا BAZ || قومها : أهلها B القوى الجسمانية Pa : فجأة :
 بفتة BZ || - || الشيخ المشهور بالهادى (بهادى TRPM) ... اليماني TARPM : الشيخ
 الهادى ... اليماني المشهور BZ || الهادى : الفيض الاول Aa العقل الفعال Pa || الهادى
 ابن الخير : اى الفيض الاول والعقل لانها واسطتان للهداية والغير الكلى Ra العقل
 الفعال والعقل الاول Ri || الغير : العقل الكلى Aa العقل الاول Pa || اليماني : لقوله عم
 « انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » Pa || « أحاطوا بنا : - BZ || فأخذونا TRM :
 وأخذونا AP أخذونا BZ || بسلاسل وأغلال : بالسلاسل والأغلال Z الشهوات والهيات
 الردية Pa || من حديد : - BZ || وجبسوننا : وحشونا B || مقعر : قعر BZ || مقعر البئر :
 العالم الظلماني Aa البدن Ra العالم العنصرى Pa || لسمكها : لعمقها Z

(۵) وكان فوق البئر المعطّلة التي عُمّرت بحضورنا قصرٌ مشيدٌ وعليها أبراجٌ عدّة .

3 (۶) فقیل لنا: لا جَنَاحَ علیکم إِنْ صعدتم القصر متجرّدين إذا أمسیتُمْ، أما عند الصبح فلا بدّ من الهویّ فی غیابة الجُبّ .

6 مارا در چاهی که قعرِ آنرا نهایت نیست ، و بدین بند وزندان تن خواسته است ، و بچاه این عالم ظلمانی .

(۵) شرح « و بود بر بالاء آن چاه که بحضور < ما > آبادانش کردند ، یعنی نفوس که پیشتر از اجسام واجرام مُبدّع شدند ، « قصری مشید و بر وی بُرجهائی بسیار » یعنی افلاك .

(۶) شرح « پس بما گفتند که باکی نباشد اگر مجرد بقصر بر آید چون شب باشد ، اما چون روز باشد لا بدّ است که دیگر بار فرو افتید از قصر بین چاه » و بدین آن خواسته است که شب بخواب توانید بعالم علوی بر آمدن و صورّ معقولات دیدن ، از آنکه حواسّ بخواب معزول شده باشند و غلبه نکنند ، و بدین سبب تو قابل باشی . اما بروز بیداری محالست که از غلبه حواسّ تورا پروا آن باشد ، یعنی بمرگ توان بعالم معقولات رسیدن ، و خواب

۱ وکان : وکانت B فکانت Z المعطلة : - A بحضورنا : بحضورنا B قصر مشید : النفوس Aa ای النفوس الفلکیة لانها قبل الاجسام Ra الارواح قبل الاجساد Pa عليها TRM : عليها BPZ وعليه A ابراج عدة : الافلاك RaPa ان : اذا A القصر TARPM : علی القصر B الی القصر Z امسیتُمْ : ای فی النوم Aa حالة النوم لیعطل الحواس Ra اذ ملتم عن الحواس والمحسوسات Pa اما عند : وعند A عند الصبح : ای الاتّیاء Aa لا اشتغال النفس بالمحسوسات Ra الاشتغال بها Pa غیابة R-Zt : غایة Z 7 حضور : بحضور B

(۷) وكان في قعر البئر « ظلمات بعضها فوق بعض » اذا أخرجنا أيدينا لم نكد نراها .

(۸) ألا أنا في آونة المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين³ من كوة . فربما يأتينا حمامات من ابوك اليمن مخبرات بحال الحمى ، وأحياناً يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقي وتُخبرنا بطوارق نجد ، ويزيدنا رياح الاراك وجداً على وجد . فنتحنن ونشتاق الى الوطن .⁶

مرگ دوم است . وقرآن بدین ناطق « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها »

(۷) شرح « وبود در بن آن چاه تاریکی تو بر تو ، چنانکه چون دست بیرون کردمانی ، نزدیک بودی بنادیدن » و بدین تاریکیها هیولانیات و کشفات اجسام خواسته است .

(۸) شرح « مگر آن بود که شب بر آن قصر می آمدم ، و بر فضا¹² نگاه می کردیم نگران از روزن . بسیار بودی که بیامدی بما فاختمان از تختها آراسته یمن آگاهی دهنده از حال حمی . و گاه گاه زیارت کردی

۱ سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۰ : ظلمات : ای کشفات الهیولی والاجسام Aa الهیولانیات و کشفات الاجسام Pa : اذا : RM : ۱- : اذا أخرجنا... نراها : « اذا اخرج يده لم يكذ يراها » سورة ۲۴ آیه ۴۰ : ۱ : انا : AP- : آونة TRPMZ : اوبة BA اوقات Rt : السماء : + حين P حين خمود الحواس بالنوم او بالرياضة Pa : القصر : للقصر A : بحال : بأحوال P : وأحياناً : + وفي احيان A : يزورنا : رأينا RM : بروق يمانية BTAP : بروقا يمانية RM بروق اليمانية Z : تومض : اومضت RM : من الجانب الايمن : مقابله شود بیند ۹ و بسورة ۲۸ (القصص) آیه ۳۰ : وتُخبرنا بطوارق نجد : ونحن بطواف نجد Ri : فنتحنن : ای نشتاق الى العالم العلوی لاننا منه Aa : الى الوطن : A- العالم العلوی Aa : ۶- سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۳ : ۱۰ کردمانی : کرده مانی B : هیولانیات : هیولات B

(۹) فَبَيْنَا نَحْنُ فِي الصُّعُودِ لَيْلًا وَفِي الْهَبُوطِ نَهَارًا، اِذْ رَأَيْنَا الْهَدَّهْدَ دَخَلَ
مِنَ الْكُوَّةِ مُسْلِمًا فِي لَيْلَةٍ قَمَرَاءَ، وَفِي مَنْقَارِهِ رَقْعَةٌ صَدْرَتْ «مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ
3 الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ.»

<مارا> درخشهائی یمانی که روشن شدی از جانب راست شرقی خبر دهنده
از راه آیندگان نجد، و یفزودی مارا <ریاح اراک> شوق بر شوق. پس
6 مشتاق و متحنّ شدهائی، و آرزوی وطن مان بر خاستی.

و این همه برسمِ عَرَبِ گفته است، که ایشان باطلال و دِمن و بیاد و بوی
کلیها بر معشوق دلالت کنند. و بدین آن خواسته است که بخواب از عالم
9 ارواح - از عزلت حواس - چیزها؛ روحانی و صور معقولات می توانستیم دیدن،
«و بدان آرزوی وطن مان می خاست» یعنی ما نیز از آن عالمیم.

(۹) شرح «پس بشب بر بالا بودیم و بروز بزیر، تا بدیدیم هدهدی که
12 در آمد از روزن سلام کنان در شبی روشن با مهتاب، و در منقارش رقعۀئی
<که> صادر شد از وادی ایمن.» و بدین هدهد قوّت الهام را خواهد، و بشب
روشن یعنی صافی بودیم از کدورات طبیعی و بخارات فاسد. و وادی ایمن عالم
15 علوی را خواهد، و هر کجا یمین و یمن افتد همین باشد، و یسار و ايسر عالم
سفلی را خواهد. و بر آن رقعۀ نبشته.

1 نعن : - BZ | وفی الهبوط : والهبوط P | اذ : اذا B | الهدهد : القوی الالهامة
Ra | الالهام Pa | لیلۃ قمراء : یرید الصفاء عن الكدورات الطبيعية Ra | 3-3 | الواد
الایمن : العالم العلوی Aa | 3 فی البقعة المباركة من الشجرة : - BZ ، سورة ۲۸
(القصص) آية ۳۰ | 10 عالمیم : عالمیم B | 10 و بر آن رقعۀ نبشته : رجوع شود بپند ۱۲

- (١٠) وقال لنا : انّی أحطتُ بوجه خلاصكما وجئتُكما « من سبأ نبأً يقين » وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما .
- (١١) فلما قرأنا الرقعة فاذا فيها أنّه من الهادی أبيكما وأنّه : بسم الله الرحمن الرحيم . شوقناكم فلم تشاقوا ، ودعوناكم فلم ترحلوا ، واشرناكم فلم تفهموا .
- (١٢) وأشار في الرقعة الیّ بأنك يا فلان ! إن اردت أن تتخلص مع أخيك ، فلا تنيا في عزم السفر ، واعتصما بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسيّ المستولی علی نواحي الكسوف .

- (١٠) شرح « آوردم شمارا از سبا » یعنی از گمان « بخبر یقین ، ودر نامه پدرتان مشروح است . »
- (١١) شرح « پس چون نامه بخواندیم ، در آنجا بود که از پدرتان هادی بشما بنام خدای بخشاینده و بخشایشگر . آرزومندان کردیم ، آرزومند نمیشوید ؛ و بخواندیم شمارا ، رحلت نمیکنید ؛ و اشارت کردیم ، فهم نمیکنید . »
- (١٢) شرح « ودر نامه نبشته بود و اشارت کرده که ای فلان !

¶ وقال لنا ... خلاصكما : BZ- بوجه TP : + من ARM و جئتكما : جئتكما B جئتكم Z ¶ - سورة ٢٧ (النمل) آية ٢٢ ¶ وهو ذا : وها هو ذا B ¶ أبيكما TBRM : أبيكم AZ ، P- ¶ أبيكما : أبيكم B-Z ¶ شوقناكم : فشوقناكم Z ¶ - ودعوناكم ... فلم تفهموا TBPZ : دعوناكم فلم تجيبوا اشرناكم فلم تفهموا RM اشرناكم فلم تفهموا دعوناكم فلم ترحلوا A ¶ في الرقعة : الى الرقعة Z ¶ بأنك يا فلان ان اردت : يا فلان انك اذا اردت A ¶ - مع أخيك : ای مع القوة الفطرية فانها العاصمة Aa ای القوة النظرية Ra ¶ فلا تنيا : فلا تنهاون B ¶ واعتصما TRM : واعتصم BAPZ ¶ بحبلنا : ای العلم والرياضة Ra یعنی علم الرياضة Za ¶ الكسوف : الكسوفات A

- (۱۳) فاذا أتيت « وادی النمل، » فانفضّ ذيلك، وقل: الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى « واليه النشور » وأهلك أهلك.
- 3 (۱۴) واقتل امرأتك « أنها كانت من الغابرين » وامض حيث تؤمر ف « ان دابر هؤلاء مقطوع مصحّبين » واركب فى السفينة، وقل « بسم الله مَجْرِيها ومرسيها، » (۱۵) وشرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق، فتقدّم الهدهد
- 6 < اگر > خواهی که با برادرت « یعنی قوّت نظری که عاصم است، » خلاص یابی، در عزم سفر سُستی مکن، ودست در ریسمانِ ما زن، وآن جوزهر فلک قدسی است مستولی بر نواحی کسوف « یعنی عالم ریاضت.
- 9 (۱۳) شرح « پس چون بوادی مورچگان برسی » یعنی حرص، « دامن را بیفشان » یعنی از علایق، « وبگو: سپاس خدایرا عزّ وجلّ که هارا زنده کرد پس از آن که مرده بودیم، ونشر ومصیرِ ما باوست. »
- 12 (۱۴) شرح « وبگش زنت را که اورا پس مانده نیست » یعنی شهوت را. « برو چنانکه فرمودیم ودر کشتی نشین، وبگو: بسم الله رفتن را وایستادن را » (۱۵) شرح « وشرح کرده بود در رقعه آنچه در راه بودنیست. پس
-
- ۱ وادی النمل: سورة ۲۷ (النمل) آیه ۱۸ ۱۱ فانفض: B، ای من الحرص والعلايق Ra ای تجرد من الملايق Aa ۱۱- ۲ الذى أحيانى بعد ما أماتنى: الذى أحيانا بعد ما أماتنا BZ مقابله شود با سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۴۴ و ۲۶۰ ۱۱ ۱۱ اليه النشور: سورة ۶۷ (الملك) آیه ۱۵ ۱۱ واهلك اهلك TRPZ: والعق اهلك A واهلك سوء اهلك M ای الشهوة Ra، B- ۱۱ اقتل: ای اترك Aa ۱۱ كانت: BA، سورة ۲۹ (المنكبات) آیه ۳۱ ۱۱ وامض: واحضر B ۱۱ وامض حيث تؤمر: مقابله شود با سورة ۱۵ (العنكبوت) آیه ۶۵ ۱۱- ۱۱ ان دابر... مصحّبين: B، سورة ۱۵ آیه ۶۶ ۱۱ واركب...: مقابله شود با سورة ۱۸ (الكهف) آیه ۷۰ ۱۱ وقل بسم الله...: سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۳ ۱۱ فى الرقعة: A- ۱۱
- فتقدم BT وتقدم RM فتفتقد AZ فتفتقد P فافتقد Rl

وصارت الشمس فوق رؤوسنا اذ وصلنا الى طرف الظل. فركبنا السفينة وهي تجري بنا « في موج كالجبال » ونحن نروم الصعود على جبل طور سينا، حتى نرور صومعة أيينا.

3

(۱۶) وحال يَينِي وَيَن وَلَدِي « الموج فكان من المُفرّقين . »

هدهد پیش رفت « یعنی الهام » و آفتاب بالاء سرِ ما شد « یعنی عمر بتنگی رسید، صورت مبدّل شد » < چون > بکنار سایه رسیدیم « یعنی هیولا نیز خواست از صورت منفک شدن. و دلیل بر آن که < از > شمس وظلّ هیولا و صورت خواهد، قوله عزّ وجلّ « ألم ترّ الى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساکنًا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً » یعنی اگر آفتاب دلیل نبودی - یعنی صورت که بفعل است، - این سایه را - یعنی هیولا - اعتبار وجودی نبودی، یعنی امریست عدمی. « پس بنشستیم در کشتی و می خواستیم که بطور سينا رویم تا زیارت صومعه پدر کنیم. »

12

(۱۶) شرح « پس موج حجاب شد میان من و پدر » یعنی روح حیوانی،

« < واو > غرقه شد. »

1 الشمس فوق رؤوسنا : ای قرب الموت Ra ۱ اذ وصلنا الى طرف الظل : ای مفارقة الهيولى هن الصورة عندهم ای عند النفوس الجزية المجردة Aa ای وقت الفصال الهيولى من الصورة، والدليل على ان الشمس والظل هما الهيولى والصورة قوله « ألم تر... » وألخ (رجوع بترجمة فارسی شود) Ra ۲ كالجبال : كالظل Z، سورة ۱۱ (هود) آية ۴۴ 3 نرور : نروم Z 4 ولدی : ای الروح الحيوانی RaZa ۱۱ سورة ۱۱ (هود) آية ۴۵ 7 هیولا : وهیولا B 8-9 سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۷

- (۱۷) وعرفتُ أَنَّ قَوْمِي «مَوْعِدُهُم الصبح أليس الصبح بقريب؟»
 (۱۸) وعلمتُ أَنَّ «القرية التي كانت تعمل الخبائث» يُجَعَلُ «عاليها»
 3 سافَلِهَا، ويمطر «عليها حجارة من سجيلٍ منضودٍ»
 (۱۹) فلَمَّا وصلنا الى موضع يتلاطم فيه الأمواج ويتدحرج المياه،
 أخذتُ ظئري التي أَرْضَعْتَنِي وأَلْقَيْتَهَا فِي الْيَمِّ.

- 6 (۱۷) شرح «وبدانستم که صبح نزدیک ماست» یعنی <اتصال> نفوس جزئی وکلی.

- (۱۸) شرح «وبدانستم که دیهی که درو پلیدیها می کنند، زیر وزبر
 9 خواهد شد» یعنی عالم صغری، «وباریدنست بر وی بارانی از سنک وگل» یعنی
 بیماریها ووباها وپلیدیها قواء مذموم می خواهد، چون کبر و بخل <و> حسد.
 (۱۹) شرح «پس چون برسیدیم بجایگاهی که <در آن> امواج تلاطم
 12 می زد وآبها منقلب می شد، دایه خویش را بگرفتم ودر آب انداختم» یعنی
 چون بجایگاهی رسیدم که امزجه مضطرب شد، روح طبعی را غرقه کردم،
 یعنی از آن نیز بگذشتم.

۱ موعدهم TARPM : عندهم BZ ۱۱ سورة (هود) آیه ۸۳ ۱۱ الصبح : الاتصال
 Aa ای اتصال النفوس الجزیة بالنفس الكلية RaZa ۱۱ القرية T-RIZ : قرینه RM،
 المراد منها العالم الصغری RaZa ۲۱ سورة (الانبياء) آیه ۷۴ ۱۱ تعمل الخبائث : ای
 الشهوات الجرمایة Aa ۱۱ حجارة من سجيل : سورة ۱۱ (هود) آیه ۸۴، ای امراض
 النفوس مثل البخل والحسد وغيرها Aa ای انواع الخبائث والامراض والملکات الذمومة
 Ra ای الکبر والعقد والحسد والبخل والعجب وغيرها Za ۱۱ في TP : B-Z ۱۱
 ۱۱ أخذت : فأخذت BZ ۱۱ وألقتها فی الیم : ای الروح الطبیعية Ra الروح الطبیعی Aa
 مقابله شود یا سورة ۲۸ (القصص) آیه ۶ ۱۱ و ۱۱ و ۱۱ وبدانستم : وبدانستیم B

- (٢٠) وَكُنَّا نسير في جارية « ذات ألواح ودُسُر ». فخرقنا السفينة خيفةً ملكٍ وراءنا « يأخذ كلَّ سفينةٍ غضباً ».
- (٢١) والفلك المشحون قد مرَّ بنا على جزيرة ياجوج وماجوج الى ³ الجانب الأيسر من الجودي.
- (٢٢) وكان معي من الجن من يعمل بين يدي ، وفي حكى عين القطر . فقلت للجن « انفخوا فيه حتى صار مثل النار » فجعلت سداً حتى ⁶ انفصلت عنهم .

- (٢٠) شرح « ومي رفتم بكشتي با تختها ولينها ومسارها » يعني هنوز با بدن بوديم ، « پس كشتي را بدرديم از بيم پادشاهي كه وراء ما بود واز هر كشتي باج مي ستد بغضب » يعني ملك الموت .
- (٢١) شرح « پس اين كشتي ما برسيد بگوه ياجوج وماجوج » يعني درين حالت انديشهء فاسد وحبِّ دنيا در خيال من مي گشت . ¹²
- (٢٢) شرح « ودر آن وقت پيش من بودند پربان » يعني قوت خيال

في : الى A سورة ٥٤ (القمر) آية ١٣ | فخرقنا (RAPZ : وخرقنا TRM) السفينة : مقابله شود با سورة ١٨ (الكهف) آية ٧٠ | ملك : اي ملك الموت AaRa وراءنا TRMZ : - BAP سورة ١٨ آية ٧٨ | والفلك المشحون : رجوع شود بسورة ٢٦ (الشعراء) آية ١١٩ | ياجوج وماجوج : سورة ١٨ آية ٩٣ ، النجيات الفاسدة Aa - B الى الجانب الايسر من الجودي : - B | الجانب الايسر : هذا العالم Ra العالم المتلاني (كذا : ظ « الهيولاني ») Aa | الجودي : سورة ١١ (هود) آية ٤٦ | وكان معي من الجن من يعمل TRPMZ : ومن الجن من يعمل B وكان معي من يعمل من الجن ومن يعمل Aa | الجن : اي قوة الخيال والفكر Ra - B | عين القطر : اي عين الحكمة Ra القوة الفطرية Aa | سورة ١٨ آية ٩٥ | فجعلت سداً : مقابله شود با سورة ١٨ آية ٩٤ | انفصلت عنهم : اي عن الارآء المختلفة والنجيات الفاسدة Ra ، + وعلمت ان قومي عندهم الصبح Z

- (۲۳) و تحقّق « وعدُ رَبِّي حَقًّا. »
- (۲۴) ورأيتُ في الطريق جماجم عادٍ و ثمود ، و طُفْتُ في تلك الديار
 3 « وهي خاوية على عروشها »
- (۲۵) و أخذتُ الثقلين مع الافلاك و جعلتها مع الجنّ في قارورةٍ صنعتها
 أنا مستديرةً و عليها خطوطٌ كأنّها دوائر .
-
- 6 و فكر ، « و در حکم من بود چشمهٔ مسِ روان » یعنی حکمت . « پس بفرمودم
 پریان را » یعنی قوارا « تا بدمیدند در آن مس که آتش شد . پس از آن
 سدی بیستم میان من و یاجوج و ماجوج » یعنی اندیشه‌ها فاسد .
- 9 (۲۳) شرح « حقیقت شد مرا وعدِ پروردگارِ من . »
- (۲۴) شرح « و بدیدم در راه کَلّاهِ سِرِ عاد و ثمود تهی پوسیده بر تختها
 ایشان » و بدین مذمت دنیا خواسته است .
- 12 (۲۵) شرح « و بگرفتم ثقلین را با افلاك » یعنی نفس اماره و لوّاه را با
 بواعث و نزغات ایشان ، و شاید که حمل بر وهم و خیال کنی ، « و در قاروره‌ئی
 گذاشتم که من ساخته ام » یعنی دماغ که معدن روح نفسانی است و نشوءش
 15 از من است ، « و در آنجا خطوطهاست » یعنی عروق و تجویفات و آن بدوایر ماند .

1 سورة ۱۸ (الكهف) آية ۹۸ || و رأيت... و ثمود : A || عاد و ثمود : ای مذمة
 الدنيا Ra || و طُفْتُ في تلك الديار : B || سورة ۱۸ (الكهف) آية ۴۰ || الثقلين :
 النفس الامارة Aa ای النفوس الامارة واللّوامة مع بواعثها ، و يجوز حمله على الوهم
 والخيال Ra || الافلاك T-Z : الاملاك A مقابله شود با بند ۲۸ || قارورة : الدماغ فانه
 معدن روح الانسان Aa || ۴- منمتها أنا TARPM : أنا منمتها BZ || ۵ و عليها خطوط :
 ای تجویفات الدماغ Aa ای العروق والتجویفات Ra || 14 گذاشتم : کردم B

- (٢٦) فقطعت الانهار من كبد السماء .
 (٢٧) فلما انقطع الماء عن الرحي، انهدم البناء، فتخلص الهواء الى الهواء .
 (٢٨) وألقيت فلك الافلاك على السماوات حتى طحن الشمس والقمر ³
 والكواكب .

(٢٩) فتخلصت من أربعة عشر تابوتا وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله ،

- (٢٦) شرح « پس بيريدم جويهارا از جگر آسمان » يعنى قواء محرّكه ⁶
 كه در دماغ است بواسطه عروق وغشا وعضلات، وبآسمان سررا ميخواهد .
 (٢٧) شرح « پس چون آب آسياب بريده شد، آسياب ويران شد،
 وگوهر بگوهر رسيد وأثير شد » يعنى از روح نفسانى نيز بگذشتم . ⁹
 (٢٨) شرح « وينداختم فلك الافلاك بر آسمانها، تا آس کرد آفتاب
 وماء وديگر کواکبرا » يعنى نفس اماره را تا روح طبيعى و نفسانى را وقواء
 ديگر يکرننگ کرد، واورا قواء خاصّ خویش بماند چون علمى ونظرى . ¹²
 (٢٩) شرح « پس برستم از چهارده تابوت » يعنى چهارده قوّت « واز

١ فقطعت : وتقطعت Z الانهار : القوة المتحركة (كذا) Aa اى القوة المحركة
 التى فى الدماغ واسطة العروق والنشاء والمضلات Ra كبد السماء : الرأس AaRa
 ٢ فلما انقطع الماء عن الرحي : اى تجاوزت عن الروح النفسانى Ra فتخلص الهواء
 الى الهواء TAP : وتخلص الهوى الى الهواء RM تخلصت الهوى الى الهوى B وتخلصت
 الهواء Z ٣-٤ حتى طحن... والكواكب B-Z : A- الشمس والقمر والكواكب :
 يعنى النفوس الامارة والروح الطبيعى والنفسانى وقوى اخرى حتى بقى لى قوى خاصة مثل
 العلم والنظر Ra ٥ فتخلصت... ظل الله B-Z : A- تابوتا PZ : تابوت BTRM ،
 القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والموّدة والمصوّرة والنامية والغضبية
 والشهوانية والاخلاط (والاصول Ra) الاربعة AaRa ٦ وعشرة قبور : يعنى الحواس الظاهرة
 والباطنة Ra ٧ ينبعث P ينبعث TZ معنه R معنه M فبعث B ٨ وأثير : وثير B ٩ على :
 شايد «على»

حَتَّى يَقْبِضُنِي إِلَى الْقُدُسِ « قَبْضًا يَسِيرًا » بَعْدَ أَنْ جَعَلَ « الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا ».
(۳۰) وَلَقِيتُ سَبِيلَ اللَّهِ، فَفُتِنْتُ « أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا ».
3 (۳۱) وَأَخْتِي وَأَهْلِي قَدْ أَخَذَتْهَا « غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ » بَيَاتًا، فَبَاتَتْ
فِي قَطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ مُظْلَمًا، وَبِهَا حُمَّى وَكَابُوسٌ يَتَطَرَّقُ إِلَى صَرَعٍ شَدِيدٍ.

ده کور « یعنی حواسّ ظاهری و باطنی. و این چهارده قوّت را بر بسیار حمل
6 توان کرد، چون جاذبه و ماسکه و دافعه و غاذیه و مولده و مصوّره و نامیه
و غضبی و شهوانی و چهار خلط. و ده حسّ که پنج در ظاهر و پنج در باطن،
« که ازو بر انگیزند بسایه خدا تا منقبض شود با قدس قبض آسانی. »
9 (۳۰) شرح « پس بدیدم راه خدا و در یافتم که اینست راه راست. »
(۳۱) شرح « و بگرفتم خواهر خویش را و پیوشانیدم درو پوششی از عذاب
خدا. پس بماند در پاره‌ئی از شب و در تبی و کابوسی که راه می برد بصرعی
12 سخت » یعنی هیولاء اجسام عالم، که بماند در عالم تیره قابل انفکاک صورت
که بتب و کابوس منسوب کرد - یعنی مقدار آن مدت که منفک نشده باشد، -
یعنی از هیولاء این عالم نیز بگذشتم. »

1 يقبضني TRPM : ينقبض BRt يقبض A قبض Z سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۸ |
بعد آن... دلیلا T-Z : B سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۷ | 2 ولقيت P
والقيت Z سبيل الله BPZ : TARM | ففتنت BZ : ففتنت AP وفتنت TRM فمرفت
Rt | ان هذا صراطي مستقيما TRPM (سورة ۶، الامام، آية ۱۵۴) : هذا صراط مستقيم
BZ | 3 واختي واهلي (واهلي : TAM) قد اخذتها غاشية TARPM : فآخذت اختي
واخذتها B فآخذتني اختي واليستي Z اختي : هيولي الاجسام Aa سورة ۱۲ (يوسف)
آية ۱۰۷ | بياتا : B | 4 مظلم : المظلم Z ، P : وبها BAPZ : وبى TRM |
5 كور : كوره B | 11 وكابوسي : ككابوسي B

(۳۲) ورأيتُ سراجًا فيه دهنٌ وينبجس منه نور يتششر في أقطار البيت، ويشتعِل مشكاتها ويشعل سُكَّانها من اشراق نور الشمس عليهم.

(۳۳) فجعلتُ السراج في فم تَئین ساکنِ فی برج دولاب تحته بحر 3 قلزم وفوقه کواکب ما عرف مطارح أشعتها آلا بارئها «والراسخون فی العلم».

(۳۲) شرح «پس بدیدم چراغی که ازو نوری تافت، وبر می افروخت سگانِ خانه از اشراق او» یعنی عقل فعال (۱) که مدبر این عالم است، وفعال 6 بدان گویند که ازو افعالهائی بسیار زاید بخلاف عقول فلکی که از ایشان جز يك فعل نرَاید. وآن روغن که ازو می زاد یعنی قوَّت قوام اجسام جسدی که مملکتست. 9

(۳۳) شرح «پس بنهادم چراغ را در دهان ازدهائی ساکن در برج دولاب که زیر قدم او دریاء قلزم است وبلای او ستارگان که پرتو شعاع ایشان نداند آلا مُبدِع ایشان وراسخان در علم.» معنی آنست که عقل فعال را 12 که مدبر این عالم است، هم بعناصر این عالم رها کردم؛ ودلیل بر آن، <آن است> که «ساکن» گفته است؛ وعناصر این عالم اگر چه دایر اند،

۱ سراجا : العقل الفعال (۱) Aa Ra ۱ فيه دهن : — BA ۱ دهن : قوة قوام الاجساد Ra ۱
وينبجس TRPMZ : ينبجس B يتبجس A ۱ ينتشر RMZ : وينتشر TP ينشر B منتشر A
بشرق Rt ۱ ويشعل (وبشعل P) مشكاتها PZ : — BTARM ۱ ويشعل سكانها : — P ۱ ويشعل
TBZ : ويشعل RM ویشعل A ۱ من : فی P ۱ ۱ فی فم تئین : مقابله خود بیند ۱۲ ۱
برج دولاب : ای الفلك Ra ۱ ۱ قلزم : محیط B ۱ ما عرف مطارح أشعتها TRPM : ما
عرف مطارح أشعتها A ۱ ما يحفظ مطارح اشعتها Z ۱ مطارح أشعتها لا يعلم B ۱ سورة ۳
(آل عمران) آية ۵ (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فی العلم ۱۰۰) ۱ ۱ یشی عقل فعال :
این وجه تعبیر مشکوک است، وجوع شود بقدمة فراسه ۱ ۱ افعالهائی : احوالهائی B ۱
۱ نرَاید : بزاید B

(۳۴) ورأيت الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي
تدوار الافلاك، وبقي الميزان مستويا اذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم
3 رقيقة متألّفة مما نسجته عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد.

شکل دوران ندارند. وپس دوای آسمان خواسته است، یعنی دوای
گردنده باشد و آسمان گردانست. و آنچه میگوید «بزیمنش دریاء قلزم است»
6 یعنی آب فرود آسمانهاست، و «بالاء او ستارگان» خود معلوم است؛ یعنی
ازین عالم و از عقل فعال نیز بگذشتیم و بفلك و اجرام او رسیدیم.

(۳۴) شرح «پس بدیدم اسد و ثور را که غایب شده بودند» و اگر چه
9 این شیر و گاو نام برو جدا هاند. و آن خواسته است که بعالم مفردات
برسیدیم، که در عالم مفردات از روی يك طبعی جنگ نباشد، چنانکه میان
گاو و شیر. و کمان و خرچنگ نوردیده بودند در نورد فلك، یعنی هیچ
12 کثری نماند، که این دو استعارت اند از کثری. «و بماند ترازو راست،
<آنگاه> که طلوع کرد ستاره یمانی» و بدین نفس کَل خواسته است؛
آنکه میگوید «ورای پردها» یعنی بیرون از شکل، و آن عقل و نفس اند.

1 الاسد : ای الغضب Ra الثور : ای الشهوة Ra الاسد والثور : ای العالم الذی
لیس فیہ طبایع مختلفة بل کان کله <من> مفردات لا منازعة فیها Aa قد طویا : ای لم
یبق شیء <غیر> مستقیم، لان القوس والسرطان فیهما اعوجاج Aa طی : — B تدوار
BTRtPZ : تدویر RM تدور A الافلاك : الفلك B اذا AP : اذا T—Z النجم
الیمانی (سیدل Canopus) : ای النفس الكلية AaRa — غیوم رقیقة : ای الانلاك
AaRa 3 ما نسجته... العالم العنصری : ای وان كانت الافلاك مبدعة لكنها قابلة للفناء
والهلاك كالعنصریات Ra 7 واز عقل فعال نیز بگذشتیم : در باره این وجه تعبیر مشکوک
رجوع بمقدمه فرانسه شود 11 وخرچنگك : وخرچنگك را B

(۳۵) وكان معنا غَنَمٌ ، فتركناها في الصحراء ، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نارٌ صاعقة .

- (۳۶) ولَمَّا انقطعت المسافة وانقرض الطريق « وفارَ التَّنُورُ » من 3
الشكل المخروط ، فرأيتُ الاجرام العلویّة ؛ اتّصلتُ بها وسمعتُ نغماتها
ودستاناتها ، وتعلّمتُ انشادها ، وأصواتها تفرع سمعی كأنّها صوتُ سلسلة تُجرّ
على صخرةٍ صمّاء ، فتكاد تنقطع أوتاری وتنفصل مفاصلی من لذة ما أنال . 6
ولا يزال الأمر يتكرّر علیّ حتّى انقشع الغمام وتخرّقت المشیمة .

وآن پردها « تنیده » > عنكبوت‌ها؛ گوشه‌ها؛ عالم عنصری باشند در عالم
کون وفساد < 9

(۳۵) > وبا ما گوسپندی بود ، اورا در بیابان رها کردیم ، پس
زمین لرزه‌ها وی را هلاک کرد وآتش صاعقه در او افتاد . <

- (۳۶) > وچون مسافت بریده شد وراه پایان رسید و « بجوشید 12
آب تنور » از شکل مخروط ، پس جرم‌ها؛ علوی را بدیدم ، بدانها پیوستم

۱ غنم RMZ : ای الخوف Ra غنم TA هم P : فأهلكتها APZ : فأهلكها TRM
۲ ووقعت : واوقمت Z : ولما TRPM : فلما AZ : انقطعت : تقطعت Z : وانقرض
ARIPZ : وانتهى RM : وفار التنور : وخرجت الاوهام Aa ، سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۲
وسورة ۲۳ (المؤمنون) آیه ۲۷ : الشكل المخروط : ای القلب AaRa : فرأيت :
فرأينا P : الاجرام : اجرام Z : وتعلمت (منها P) انشادها : -A : انشادها RPM :
انشادها T : السابها Z : تفرع RM قرع T : تنقطع APZ : تقطع TRM
وتنفصل : وتنصرم P : ۷ على : -A : حتّى : الى ان A : انقشع ... المشیمة (الشیة T)
T-Z : انقشع الغیم وتخرقت المشیمة Rt ای ارتفع الحجاب Ra : 10 بندهای ۳۵ تا ۴۰
از متن نسخه ترجمه فارسی ساقط است ، و ترجمه آنها از دکتر محمد معین میباشد :
11-12 و بجوشید آب تنور : تفسیر ابو الفتح رازی چاپ اول تهران ۱۳۱۳ ج ۳ ص ۶۲

(۳۷) وخرجت من المغارات والكهوف حتّى تقضيت من الحجرات متوجّها الى عين الحيوة. فرأيت الصخرة العظيمة على قلّة جبل كالطود العظيم. فسألت 3 عن الحيتان المجتمعة فى عين الحيوة المتنّمة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم: انّ هذا الطود ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة؟

(۳۸) فاتخذ واحد من الحيتان سبيله فى البحر سرّياً. فقال « ذلك ما

6 ونغمه ها ودستانها آنا بشنودم، وخواندن آن آهنگها بيا موختم، وآواها آنا چنان در گوشم اثر ميکرد که کوبى آوا زنجيرى است که بر سنگ خاره کشند. پس نزديک آمد که از لذّت آنچه بدو رسیده بودم، رگها 9 وپى ها من از هم فرو کسند ومفصل ها من جدا گردد. وحال برين منوال بود تا ابر پراکنده شد ومشيمه پاره گشت. <

(۳۷) > پس از سَمِج ها وغارها بيرون شدم، واز حجره ها فرود آمدم 12 وروى بسوى چشمه زندگاني داشتم. پس سنگى بزرگ همچون پشته ئى سترگ بر ستيغ کوه ديدم. آنگاه از ماهياني که در چشمه زندگاني گرديد آمده واز سايه آن پشته بزرگ متنعم وبهرمند بودند، پرسيدم: اين پشته 15 چيست؟ واين سنگ بزرگ چه؟ <

(۳۸) > پس يکى از ماهيان از گذرگامى راه خویش در دريا پيش

۱ والكهوف حتى تقضيت RtmZ : والحوت قد نقضى TRP والحدود وتقضيت A |
الحجرات RM : الخراب TAP الغارات Z | | الحيتان : اى النفوس الجرية التى وصلت
بستقرها Ra | المجتمع : التى جمعت Z | عين + ماء Z | المتنّمة المتلذّذة : متنّمة متلذّذة
Z | الشاهق العظيم TRPM : الشاهق A شاهق عظيم من هذه الصخرة والجبل Z | | ان :
فسألت ان A | المظيمة : - A | | فاتخذ : واتخذ Z | سبيله فى البحر PZ : فى البحر
سبيله TRM | فى البحر : فى اليم A اى فى العلم Ra

- كُنْتُ نَبِيٌّ ، وَهَذَا الْجَبَلُ هُوَ طُورُ سِينَاءَ ، وَالصَّخْرَةُ صُومَعَةُ أَبِيكَ . « فَقُلْتُ
 « وَمَا هَؤُلَاءِ الْحَيْتَانِ ؟ » فَقَالَ أَشْبَاهُكَ ، أَنْتُمْ بَنُو أَبِي وَاحِدٍ ، وَقَعَ لَهُمْ شَيْئٌ
 3 وَاقْعَتِكَ ، فَهُمْ أَخَوَانُكَ .
 (۳۹) فَلَمَّا سَمِعْتُ وَحَقَّقْتُ ، عَانَقْتُهُمْ ؛ فَفَرَحْتُ بِهِمْ وَفَرَحُوا بِي ؛ وَصَعَدْتُ
 الْجَبَلَ ، وَرَأَيْتُ أَبَانَا شَيْخًا كَبِيرًا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ تَنْشَقُّ مِنْ تَجَلَّى نُورِهِ .
 فَبَقِيتُ بَاهِتًا مَتَحَيِّرًا مِنْهُ ، وَمَشَّيْتُ إِلَيْهِ ، فَلَمَّ عَلَيَّ ، فَسَجَدْتُ لَهُ وَكَدْتُ 6
 أَنْمَحِقَ فِي نُورِهِ السَّاطِعِ .

- كُفِرْتُ . أَنْكَاهُ كَقَوْلِهِ « إِنْ هُوَ آتِيهِ مِخْوَا سَتِي ، وَإِنْ كَوَّهَ هَمَانُ طُورِ
 سِينَا سَتِ ، وَأَنْ سَنَكْ بَزْرَكْ سَخْتِ صُومَعَةُ پَدَرِ نَسْتِ . » پَسِ پَرَسِيدِمَ : « إِنْ 9
 مَا هِيَانَ كِيَانَتِنْدُ ؟ » پَسِ كَقَوْلِهِ : « هَمَانَتِدَانِ تُو آندِ . شَمَا پَسِرَانِ يَكْ پَدَرِيدِ ،
 وَآنَانِ رَا وَاقَعَتِي مَانَدِ وَاقَعَةُ تُو آقَتَادِهْ آسْتِ . پَسِ إِيْشَانِ بَرَادِرَانِ تُو آندِ . » <
 (۳۹) > پَسِ چُونِ إِيْنِ بِشَنُودِمَ وَتَصَدِيقِ كَرْدِمَ ، دَسْتِ بَكُورْدِنِ إِيْشَانِ 12
 دَرِ آوَرْدِمَ ، وَبَدَانَانِ شَادِ شَدِمَ ، وَإِيْشَانِ نِيْزِ اَزِ دِيدِنِ مَنِ شَادِ شَدِنْدِ . وَبِكُوهِ
 بَرِ شَدِمَ وَپَدَرِمَانِ رَا دِيدِمَ ، پِيرِي بَزْرَكْ كِهْ نَزْدِيَكِ آمَدِ آسْمَانِهَا وَزَمِينِهَا
 اَزِ نَابَشِ نُورِ وَيْ شَكَا فْتِهْ شُونْدِ . پَسِ دَرِ رُويِ اَوْ خَيْرِهْ وَسَرَكَشْتِهْ مَانَدِمَ ، وَبِسُويِ 15

§ وَهَذَا : وَهَذِهِ Z : هُوَ TRPM : AZ- : طُورُ سِينَاءَ : إِيْ فَلَكَ الْإِفْلَاكُ AaRa : أَبِيكَ :
 الْعَقْلُ الْكُلِّيُّ AaRa مُقَابِلُهُ شُودُ بِأَحَاشِيَةِ بَنْدِ ۳ مَنِ ۲۷۷ س 3 (الْهَادِي = الْعَقْلُ الْعَمَالِي) § وَمَا
 TPZ : مَا ARM : هَؤُلَاءِ : هَذِهِ A : § وَحَقَّقْتُ TPZ : وَتَعَقَّقْتُ ARM : هَانَقْتُهُمْ ARPM
 هَانَقْتُهُمْ T : مَعَانَقْتُهُمْ Z : بِهِمْ : -Z : وَصَعَدْتُ TRPM : فَصَعَدْنَا A : وَصَعَدْنَا RtZ : § أَبَانَا
 شَيْخًا كَبِيرًا : النَّفْسُ الْكُلِّيَّةُ Ra : وَالْأَرْضُ TARM : وَالْأَرْضُونَ P ، -Z : § بَاهِتًا T-Z :
 مَبْهُوتًا Rt : مَنِ RPM : مَنِ وَمَنِي A : مَنِ وَمِنْ مَعَهُ Z : وَمَشَّيْتُ إِلَيْهِ TRP : -AZ :
 § فَيَ : مَنِ A

(٤٠) فبكيتُ زمانًا وشكوتُ عنده من حبس قيروان. قال لي « نَعِمًا !
تخلّصتَ، إلّا أنّك لا بدّ راجع الى الحبس الغربيّ، وإنّ القيد بعد ما خلعتَه
3 تأمّا. » فلمّا سمعتُ كلامه، طار عقلي وتأوّهتُ صارخًا صُراخ المُشرف على
الهلاك، وتضرّعتُ اليه.

(٤١) فقال « أمّا العود فضروريّ الآن، ولكنّي أبشرك بشيءَين : أحدهما
6 أنّك اذا رجعتَ الى الحبس، يمكنكُ المجيء الينا والصعود الى جنتنا هينًا
أو شدم. پس مرا سلام داد، اورا سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ
تابناک وی بسوزم. <

(٤٠) > پس زمانی بگریستم، و نزد او از زندان قیروان شکایت کردم.
9 مرا گفت « نیکو رستی، امّا ناگزیر بزندان غربی باز خواهی گشت، و هنوز
همه بندرا از خود بر نیفکنده‌ئی. » پس چون گفتار او بشنودم، هوش از
12 سرم بشد، و آه و ناله بر آوردم همچون ناله کسیکه نزدیک بمرگست، و نزد او
زاری کردم. <

(٤١) شرح « گفت : این بار تورا باز گشتن بدنیا ضروریست، و لکن
15 < تورا > بشارت می دهم بدو چیز : یکی آنکه چون اکنون بزندان باز

1- قال لی... وتضرعتُ اليه : - A 1- نعمًا تخلّصت (قد تخلّصت P) إلا أنّك لا
بد راجع الى TRMZ : نعم ما تخلّصت بعد لأنك راجع الى Rt 2- الغربي TRM :
الغربي PZ 2- بعد ما خلعتَه تأمّا : ای جئت بسبب الفكر والالهام وفيك بقية التعلق
Ra جئت بالفكر والالهام وأنت بعد في قيد الحياة وما متَّ Aa 3- كلامه Z : - TRPM
4- ولكنّي TAZ : ولكن RPM 5- احدهما T- Z : الاول P 6- الى الحبس : - A
يمكنك TRMZ : امكنك P نملك A 7- الى جنتنا TARM : الى جناتنا P الينا A 8- هينا
ARMP : هتا B، - P

متى ما شئت. والثاني أنك تتخلص في الأخير الى جنابنا تاركًا للبلاد الغريبة بأسرها مطلقًا.»

(۴۲) ففرحت بما قال. ثم قال لي «اعلم أنّ هذا جبل طور سيناء. 3 وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدي وجدك، وما أنا بالاضافة اليه إلا مثلك بالاضافة اليّ.

(۴۳) ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب الى الملك 6

کردی، ممکن است که دیگر بار بما باز رسی و بیهشت ها باز کردی. دوّم آنکه بآخر باز کردی و خلاص یابی، و آن شهرها غریب را جمله رها کنی.» (۴۲) شرح «> فرحناك <» گشتم بدانکه گفت. پس دیگر بار گفت: 9 این کوه طور سیناست «یعنی عالم من، «وبالاء من این مسکن پدر > من <» وجدّ تست «یعنی عقل کلّ و فیض. و این پدر نه زناشویی است چنانکه جهال گویند، که ایشان را قوّت شهوانی نیست، بلکه قابل ترکیب 12 و تحلیل نیستند. پس گفت «من نیستم باضافت با او جز چون تو باضافت با من» یعنی هر دو تقسیم فرق همانست، که تو جزوی و من حاوی تو.

(۴۳) شرح «وگفت: ما را اجداد دیگر هستند تا نسب بملکی رسد 15

متی ما Z : متى TARMP ما B : انك : الی انك T : تتخلص BAZ : متخلص
TRMP : تاركا BARtPZ : تارك TRM : للبلاد الغريبة BAZ : البلاد الغريبة TRMP
بلاد الغربة Rt : وفوق هذا : وفوقه P : جبل طور سينين T-Z : B- : مسكن والدي
وجدك : اى العالم العلوى Aa : الوالد : العقل الكلى (i) AaRa : الجد : الفیض الاول
Aa : وجدك BTAPZ : وجد مل (i) RM : الیه T-Z : الیک B : مثلك بالاضافة
B-Z : مثلك فلاضافة A : آخرون B-Z : اخر P : حتى B-Z : الی ان RtP

الذي هو الجد الاعظم الذي لا جد له ولا أب. وكلنا عبيده، به نستضيء ومنه
نقتبس، وله البهاء الاعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق
3 ونور النور وفوق النور أزلاً وأبداً، وهو المتجلى لكل شيء، وكل شيء
هالك إلا وجهه.

(٤٤) فأنا في هذه القصة، اذ تغيّر الحال عليّ وسقطت من الهواء في
6 الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً في ديار المغرب. وبقي معي من
اللذة ما لا أطيع أن أشرحه. فاتحبت وابتهلت وتحسّرت على المفارقة. وكانت
تلك الراحة أحلاماً زائلة على سرعة.

9 كه جد بزركتر اوست، واين بزركي را با بزركي او عظمي ومقداري نباشد،
«واوراست بزركواري بلند، وبلاء بالاست، ونور نور است، وهر چيز قابل
آفت وفناست الا ذات پاك او.»

12 (٤٤) > پس من درين داستان بودم كه حال من بگريد، واز هوا
اندر مفاكي، ميان گروهی ناگرونده بيوفتادم ودر ديار مغرب زنداني بماندم.

الذي هو الجد الاعظم B-Z : A- الذي لا جد له... وله البهاء الاعظم
B-Z : T- الذي لا جد له ولا أب TRMZ : لا أب له ولا جد AP : به : وبه A
ومنه : وبه A : وله الجلال BZ : والجلال TARPM : والنور الاقهر Z : B-M
ونور النور... لكل شيء. B- : فوق النور Rt : T-Z : أزلاً وأبداً Z : T-M :
8- سورة ٢٨ (القصص) آية ٨٨ : القصة : اللذة P : الحال : محال T : وسقطت :
فسقطت A : 5- في الهاوية ARMZ : الى الهاوية BP (ازينجا تا پايان داستان، از
اصل ساقط است) : قوم TRPM : اقوام AZ : محبوسا : محبوسين Z : المغرب : مغرب
T : 7- وبقي معي من اللذة Z : ومعني من اللذة A : وبقي من اللذة معي TRM : وبقي
من اللذة P : المفارقة T-M : مفارقتة Z : 7- وكانت (فكانت P) تلك TRPM :
وتلك A : وكان تلك Z : أحلاما TRPM : أحلام A : أضفان أحلام Z : سرعة : السرعة TA

- (۴۵) نَجَّانَا اللَّهُ مِنْ أَسْرِ الطَّبِيعَةِ وَقَيْدِ الْهَيُولَى ۱ «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيَّرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا، وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» ۲ «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ. 3
- تَمَّتْ قِصَّةُ الْغُرْبَةِ الْغَرِيبَةِ



- ومرا چندان لذت بماند که یاراء توصیف آن ندارم. پس بانگ بر آوردم
وزاری کردم و بر جدایی دروغ خوردم. و این راحت خوابی خوش بود که 6
زود بگذشت.

- (۴۵) > خدای مارا از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد! «وبگو
سپاس مر خدارا، زود بنماید شمارا آیات خودرا. پس بشناسید آنرا، 9
و نیست پروردگار تو بی خبر از آنچه میکنید.» «بگو سپاس مر خداراست،
بلکه پیشتر ایشان نمیدانند.» و درود بر پیامبر او و خاندان وی، همگان.<
داستان غربت غریبه بانجام رسید 12

1 نجانا T-M : انجانا Z | أسر : اسرار Z | 1-2 سورة ۲۷ (النمل) آیه ۹۵ |
2-3 سورة ۳۱ (لقمان) آیه ۲۴ | 3 والصلاة... اجمعين RM : -A ، الحمد لله رب
العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد المرسلين > وآله < اجمعين T تمت
الغربة الغريبة من كلام الشيخ الحكيم الالهى شهاب الدين المقتول بعون الله وحسن تيسيره P
تمت الكلمات الرموزة، وفقنا الله لتشريع عضلات معضلاتها وتنقيح مستكشفات اعضال
مشكلاتها حسب اقتضاء مقامات العلوم على ما هي في نفس الامر، وأوصلنا الى أقصى
درجات غايات الكمال بمحمد وآله خير آل صلوات الله عليهم من الله ذى الجلال
والإفضال Z | 8-10 وبگو سپاس... آنچه میکنید : تفسير ابو الفتوح رازی، چاپ اول
ج ۴ ص ۱۷۵ | 10-11 بگو سپاس... نمیدانند : تفسير ابو الفتوح رازی، ج ۴ ص ۲۷۴

ذيل

منتخبهاى از هر دو شرح

راجع به مقدمه كتاب حكمة الاشراق

3

(١) ص ٩ س 6 فى تحرير حكمة الاشراق : اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع الى الاول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجرّدها. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، 9 فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير Tu ونعنى بحكمة الاشراق اى حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع الى الاول، فان حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت لحكمتهم 12 أيضاً الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطاطاليس وشيعته، فان اعتمادهم على البحث والقياس Ir 15

(٢) ص ٩ س 11 ومنازلاتى : اى وفى الاحوال السانحة لى عند اتصالى بعالم الربوبية وبيعض العقول الملكوتية، وهى أقسام : فمنها منازل «أنا وأنت» 18 ومنازلة «أنا ولا أنت» ومنازلة «أنت ولا أنا» الى غير ذلك مما هو مذكور

فى كتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات ، فإنّها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد ، فيلحظ عندها أموراً شريفة من قولهم « نزل به أمر من الامور » (سورة ٢٦ ، الشعراء ، آية ١٩٣) $Tu(Ir) +$ ومنه قوله تعالى « نزل به الروح الأمين » 3 الذى هو العقل الفعّال Ir

(٣) ص ٩٠ س 2 باب المكاشفات : اى انسد بابها المؤدى الى الحكمة الدوقية التى هى معاينة البجردات واحوالها العقلية . والمكاشفة ظهور الشئ للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب ، أو حصول الامر العقليّ بالانهايم دفعة من غير فكر وطلب ، أو بين النوم واليقظة ، أو ارتفاع الفطاء حتّى يتّضح جليلة الحال فى الامور المتعلقة بالآخرة اتّصاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشكّ فيه $Tu(Ir)$ 9

(٤) ص ٩٠ س 3 المشاهدات : المشاهدة أخصّ من المكاشفة ، والفرق بينهما ما بين العامّ والخاصّ . هذا هو المشهور ، لكنّ المصنّف قال فى رسالته المسماة بكلمة التصوّف : « المكاشفة هى حصول علم للنفس أمّا بفكر أو حدس أو بسانح غيبىّ متعلّق بأمر جزئىّ واقع فى الماضى أو المستقبل . والمشاهدة هى شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم . وقد خصّه بعض الناس بما يرقم من الصور الغيبية فى الحسّ المشترك ، فيرى ظاهراً معسوساً ، وإن كان فى زماننا جماعة من الجهال يظنون دعابة المتخيّلة اذا استهزأت بهم مشاهدة » Tu 15

(٥) ص ٩٠ س 7 اللّمحات : وهذا يدلّ على أنّه شرع فى التلويحات واللّمحات (+ والمطارحات Ir) قبل حكمة الاشراف ، وقبل اتّمامها شرع فيها ، ثمّ 18 تمّمها فى اثنائها عند معاوكة الاسفار والملال ونحوهما $Tu(Ir)$

(٦) ص ٩٠ س 7 غيرهما : كالمقاومات والمطارحات Tu

(٧) ص ٩٠ ل 7 فى أيام الصبى : كالألواح (- كتاب الألواح العمادية)

والهياكل (- كتاب هياكل النور) وأكثر رسائله Tu

3 (٨) ص ٩٠ س 12 كلَّ مَنْ سلك : من الحكماء المتألهين والعرفاء المتهيين ،

لأنَّ الاذواق اذا لم يكن فيها آفة ، لتطابقت وتوافقت ، فيصدق بعضها بعضاً Tu(Ir)

(٩) ص ٩٠ س 12 افلاطون : لأنَّه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمى

6 بطيماوس وبفائذ وفى رسائله أيضاً ومطابق لحكاية بعض معارجه... وأما كان امام

الحكمة لأنَّ الامام هو القدوة ، والقدوة للباحثين هو ارسطو ، وهو حسنة من حسنات

افلاطون ، ومنَّ لزمه نيفاً وعشرين سنة . وكان لافلاطون مع البحث الصحيح والكشف

9 الصريح الذوق التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرّد ، ولهذا كان امام الحكمة

النظرية ورئيس الحكمة العلمية Tu(Ir)

(١٠) ص ٩٠ س 14 وغيرهما : اى وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا

12 قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس النبى عم الى

زمان افلاطون ، والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس ، وتلميذه

سقراط ، وتلميذه افلاطون وهو خاتم أهل الحكمة الذوقية ؛ ومن بعده فشت الحكمة

15 البحثية ، وما زالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست الأصول

المحتاج اليها . وأما سبى هرمس والدّا لأنَّه أوّل مَنْ دَوّن الحكمة والنجوم

والطلسات وكثيراً من العجايب ، ثمّ تداولت حكمته بين تلامذته ، وانتشرت منهم

18 حتى انتهت الى هؤلاء العظماء Tu(Ir)... الذين هم أهل يونان... وكتاب اليامر

الذى لانبازقلس وكتب فيثاغورس تدلّ على قوّة سلوكهما وصحّة ذوقهما ومناسبة

افلاطون فى ذلك ، وكذا انكساغورس وذيمنقراطيس ، وهم كثيرون لا يختصهم

ويضبط توار يخهم الآ الله تعالى Ir

(١١) ص ٩٠ س 15 مرموزة : فأن هرمنس ولغاقلس وفيثاغورس وسقراط

3 وافلاطون كانوا يرمزون في كلامهم... ولنا عدل افلاطون ارسطاطاليس على
اظهاره للفلسفة اجاب بـ «اننى وان كنت اظهرتها وكشفتها، لكن قد اودعت فيها
مهاوى وأمورا غوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من الحكماء» وهو اشارة
الى ما رمزه فيها Tu(Ir) 6

(١٢) ص ٩٠ س 16 فلا رد على الرمز : لتوقف الرد على فهم المراد ،

لكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والمفهوم - وهو ظاهره - غير مراد .
فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم النير المرادة دون المقاصد المرادة ، فهذا لا يتوجه 9
على الرمز . وقد ذكر هذا اللفظ بعينه - وهو «ان لا رد على الرمز» - سوريانوس
في مناقضة ارسطاطاليس لافلاطون Tu(Ir)

(١٣) ص ٩١ س 2 ومن قبلهم : اى وعلى الرمز يبتنى قاعدة أهل الشرق ، 12

وهم حكماء الفرس القايلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة ، لأنه رمز على الوجود
والامكان ، فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة «قايم» مقام الوجود الممكن ،
لا ان المبدأ الأول اثنان أحدهما نور والآخر ظلمة ، لأن هذا لا يقوله عاقل فضلا عن 15
فضلاء فارس الخايفيين غمرات العلوم الحقيقية ، ولهذا قال النبى عم في مدحهم «لو كان
العلم منوطا بالثريا ، لتناولته رجال من فارس» وقد أحبى المصنف حكمهم ومذاهبهم
فى هذا الكتاب ، وهو بعينه ذوق فضلاء يونان ، وهاتان الأمتان متوافقتان فى الأصل ، وهم 18
- كما ذكر - مثل جاماسف تلييد زردشت ، وفرشادشير وبوزرجمهر المتأخر ، ومن
قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكينسرو وزردشت من الملوك

الافاضل (+ والانباء الامائل Ir) وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر وأعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم. والمصنّف لما ظفر بأطراف منها، ورأها موافقة للامور الكشفية الشهودية، استحسنها وكتّلها Tu(Ir)

3 (١٤) ص ١١ س 2 كفره المجوس: وهم القايلون بظاهر النور والظلمة وأنهم مبدعان أولان، لأنهم مشركون لا موحدون، وكذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين فى الخير والشر، - كالتدريّة - حكمهم حكمها، وكأنّه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام < القدريّة مجوس هذه الامة > Tu(Ir)

9 (١٥) ص ١١ س 2 مانى: مانى البابلى الذى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، واليه نسب الثنوية القايلون بالهين أحدهما إله الخير وخالقه وهو النور، والآخر إله الشر وخالقه وهو الظلمة. والالهاد تجوز الحق وتمديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتمديته الى الثنية الباطلة Tu(Ir)

12 (١٦) ص ١١ س 4 والبيّنات: لأنّ العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم، فهي تقتضى صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع والمؤسسين للقواعد (وصلاحه انما هو بالحكماء الشارعين للشرائع والواضعين للنواميس أو بالحكماء المتألهين الباحثين Ir). فوجب أن لا يخلو الارض عن واحد أو جماعة منهم يقومون بحجج الله ويؤدونها الى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض البارئ. ولو خلا زمان ما عنهم، لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج Tu(Ir)

18 وما أحسن ما وصفهم على - كرم الله وجهه - فقال فى آخر كلام له كذا < يموت العلم اذا مات حاملوه. بلى لا يخلو الارض من قايم لله بحججه، أما ظاهر مكشوف وأما خاف (خايف Ir) مغور، لثلا يبطل حجج الله وبيّناته. وكم وأين أولئك، هم الأقلون عدداً

- الاعظمون قدرًا؛ أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى يؤدوها > الى < نظرائهم ويودعوها في قلوب أشباههم (يودعوها نظراءهم ويذرعوها في قلوب أشباههم) في كلام طويل Ir رجوع شود به كتاب « سفينة بحار 3 الانوار » تصنيف عباس قمي، چاپ تهران ۱۳۵۲، جلد ۲ ص ۲۲۴.
- (۱۷) ص ۱۱ س 7 بالعوالم الثلاثة: اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم، وافلاطون يسمي الاول تعالى عالم الربوبية، فان اراد المصنف - رحمه الله - معه ذلك، 6 فيسقط عالم الجرم لأنه محسوس لا يحتاج الى الاثبات Tu(Ir)
- (۱۸) ص ۱۱ س 9 باستاذيه: يشير بهذا الى أبي علي بن سينا حيث قال في آخر منطق الشفاء في معنى القياس ناقلًا عن المعلم الاول ما معناه هذا > وأما 9 الاقيسة فأنما ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدمنا إلا أمورًا جملةً واقناعات وضوابط غير مفصلة. وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام والاحوال، فهو أمر قد كدّدنا أنفسنا فيه 12 بالليل والنهار، واسهرنا أعيننا، وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الامر. فان وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو اصلاح فليصلحه، أو خلل فليسدّه. > ثم ان أبا علي شرع بعد ذلك في تفخيمه فقال > انظروا معاشر المتعلمين! هل أتى بعده أحد 15 زاد عليه أو أظهر فيه قصورًا أو أخذ عليه مأخذًا مع طول المدة وبعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح. > ثم قال > وأما افلاطون 18 الالهي، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل اليها من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة. > فذاك في تعظيم ارسطاطاليس، وهذا في مذمة افلاطون. فقال الشيخ الالهي في هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة في ارسطاطاليس - كما فعله

- أبو علي بن سينا - علي وجه يفرضي الى الازراء باستاذيه Ir(Tu)
- (۱۹) ص ۱۱ س ۱۰ اغنازيون : اي شيت بن آدم عليهما السلام Tu
- 3 (۲۰) ص ۱۱ س ۱۰ هرمس : اي ادريس النبي عليه السلام
- (۲۱) ص ۱۱ س ۱۰ اسقلينوس (اسقليپوس) اي خادم هرمس وتلميذه الذي
- هو أبو الحكماء والاطباء. وانما سمي الثلاثة - وهم من عظماء الانبياء الجامعين
- 6 بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار
- الفلسفة - اما لانه (يعني ارسطاطاليس) أخذ العلم عن افلاطون، وهو عن سقراط،
- وهو عن فيثاغورس، وهو عن انباذقلس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهي الى
- 9 الامامين اغنازيون وهرمس، واستاذ الاستاذ استاذ؛ واما لانه تلميذ كتبهم وكلامهم،
- فكانوا معلمين له بالحقيقة. ولو أنصف أبو علي، لعلم ان الاصول التي بسطها
- ارسطاطاليس مأخوذة عن افلاطون، وان افلاطون ما كان - والعلم عند الله - عاجزا
- 12 عن ذلك، وانما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور الكشفية الجليلة والدوقية الجميلة
- (+ واجتهاده في الرياضيات [الرياضات] والمجاهدات ومشاهدة جلال الحق والنظر الى
- كبرياته، وهذه الاشياء Ir) هي الحكمة بالحقيقة. ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة
- 15 الشريفة النفيسة، كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم؟ Tu(Ir)
- وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته؟ قال الشاعر «تألق البرق بجدياً، فقلت له :
- يا بارق الحي اني هناك مشغول. > بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل افلاطون
- 18 الالهي على انه غير قاصر في البحث كما ذكره، لكن اكثر كتبه ومصنفاته ما نقلت
- الى العربي، بل تلفت وذهبت. ويعني <المصنف> بأرباب السفارة اهل الكتب الالهية
- المنزلة من السماء والشارعين، اي الشارعين للنواميس وأرباب النبوات. واغنازيون

وهرمس واسقلينوس من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحي، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحي والاتصال العقلي قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة، فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل النبوية³ والحكمة الفلسفية Ir

(٢٢) ص ٩٩ س 12 وهى هذه : هى عشر على ما ذكره، وإنما انحصرت فيها لأنّ الحكيم إما ان يكون متوغلاً فى التأله والبحث، اى فى الحكمة الدوقية⁶ والبحثية، أو فى احدهما فقط، أو لا يكون متوغلاً فى شيء منها. والأول قسم واحد؛ والثانى ستة اقسام، لأنّ المتوغل فى احدهما إما أن يكون متوسطاً فى الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها؛ والثالث وان كان تسعة اقسام هى العاصلة من ضرب الثلاثة التى هى التوسط والضعف والخلو فى مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالى عنهما لمنافته لمورد القسمة لأنه لا يسمى حكيماً؛ وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلاثة، لأنّ كلا منهما إما أن يكون طالباً للتوغل فيهما أو¹² فى أحدهما فقط. فالاقسام عشرة لا غير. وهذا الحصر مما نبهنى عليه المصنف له ادام الله فضله وكثر فى الملوك الافاضل مثله Tu

(٢٣) ص ٩٤ س 1 عديم البحث : وهذا كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ¹⁵ التصوف. كآبى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التستريّ والحسين بن منصور > العلاج < ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكيم المشهور Tu(Ir)

(٢٤) ص ٩٤ س 1 عديم التأله : وهو عكس الأول، اذ المراد من البحث¹⁸ المتوغل فى البحث، وهو من المتقدمين. كأكثر الشائين من اتباع ارسطاطاليس ومن المتأخرين كالشيخين الفارابى وأبى على > ابن سينا < واتباعها Tu(Ir)

- (۲۵) ص ۱۴ س 2-1 متوغل فی التآله والبحث : هذه الطبقة أعز من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحدا من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، لأنهم وإن كانوا متوغلين
- 3 في التآله لم يكونوا متوغلين في البحث، إلا أن يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل الجمل وتبيين العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب، لأن هذا ما تم إلا باجتهاد ارسطاطاليس (Ir) وأما
- 6 المتأخرين فلم نعرف متوغلاً فيهما غير صاحب هذا الكتاب قدس الله نفسه Ir(Tu)
- (۲۶) ص ۱۴ س 9 التلقى : ای لا بد له (ای للوزير) أن يأخذ منه (ای من الملك) ما يحتاج اليه الخلافة، فالتآله له قوة الأخذ عن البارئ والمقول دون
- 9 فكر ونظر بل باتصال روحى، والباحث لا يأخذ شيئاً إلا بواسطة المقدمات والافكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فقط Ir(Tu)
- (۲۷) ص ۱۴ س 10 التغلب : فان كثيراً من المتغلبين لا يستحقون المغالبة
- 12 لنقصهم وشدة جهلهم، فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية؟ بل نعى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية أما الدوقية والبحشية جميعاً أو الدوقية فقط، لأنه قد بان أنه
- لا رئاسة للباحث الصرف Ir
- 15 (۲۸) ص ۱۴ س 10 قد يكون الامام... ظاهراً : كساير الأنبياء ذوى الشوكة والملك، وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر
- (+ وبعض البطالسة ويونان Ir) وبعض الصحابة رضى الله عنهم Tu(Ir)
- 18 (۲۹) ص ۱۴ س 12 الخمول : كساير متألهى الحكماء والصوفية من المشهورين أو الخاملين، والتآله الخفى يسمى «قطباً» وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة، إلا أن أتمهم كمالاً لا يكون إلا واحداً كما جاء فى الأخبار النبوية Tu(Ir)

- (٣٠) ص ١٤ س 13 الظلمات غالبية : كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات كزماننا هذا (وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا Ir) لضعف الشرايع وتواتر الوقايح وانطماس السبل والمناهج العكسية واندراس 3 الرتب والمدارج العقلية Tu(Ir)
- (٣١) ص ١٤ س 14 ثم طالب البحث : لأن طالب التأله طالب للخلافة التى 6 هى المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ، ولأن طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات Tu(Ir)
- (٣٢) ص ١٤ س 15 التأله والبحث : فالموجود من علم النوق والانوار الالهية ههنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله أو قريب منه ، فهو ختم على الحقيقة . وأما 9 البحث ، ففيه جمل أصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى والالهى Ir(Tu)
- (٣٣) ص ١٤ س 16 ليس ... فيه نصيب : لابتناؤه على الاصول الكشفية 12 الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على أصول أخرى Tu(Ir)
- (٣٤) ص ١٤ س 17 البارق الالهى : وهو نور فايز عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية ، به تعلم المجردات واحوالها ، وهو اكسير الحكمة . ولابتناء هذا الكتاب على هذه 15 البوارق ، فمن لم يحصل له هذه ، لا يمكنه الاطلاع على دقائق أسرارها ولا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها ، لكون هذه البوارق هى الاصل فى معرفة النفس والمجردات ؛ بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة - كالنور والضوء 18 والاشراق وأمثالها - إلا موضوعاتها الأصلية ، فيضل ضللاً مبيناً ، بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشروه من النور

بالنوق ، ووصل اليه باليقين Tu(Ir)

- (٣٥) ص ١٣ س 1 ملكة له : بحيث تلحظه النفس متى شامت وتمكّن من
3 استبثاته ليتمكّن أن يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام . هذه أقلّ الدرجات ، وأعظمها
أن يحصل له الملكة التامة العلامسة ، وهى آخر المراتب كما سنبين فى قسم

الانوار Tu(Ir)

- 6 (٣٦) ص ١٣ س 3 فى القواعد الاشرافية : لاختلاف الأصول وتباين المأخذ ،
لأن أصل القواعد الاشرافية ومأخذها هو الكشف والبيان ، وأصل قواعد المشائين

البحث والبرهان Tu(Ir)

- 9 (٣٧) ص ١٣ س 5 بالسلم المخلعة : اى بالنفس المتخلعة (بغلغ النفس Ir)
عن البدن والمشاهدة للمبادئ العقلية والسوانح النورية Tu(Ir)

- (٣٨) ص ١٣ س 7 ثم نبني عليها : اى نشاهد من الروحانيات أشياء كذواتها
12 المجردة واشراقاتها ولعانها وبعض هيئاتها النورية ، ثم نبني عليها العلوم الالهية

والاسرار الربانية Ir(Tu)

- (٣٩) ص ١٣ س 8 الشكوك : كما لعبت بالمعتدين على البحث الصرّف من
15 متقدّمى المشائين ومتأخريهم . ألا ترى أنهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الأسئلة
الواردة عليهم ، وتعبطوا فى القيل والقال وتشككّ اللاحق على السابق ، ولم يتفقوا على
شيء ؟ بل « كلما دخلت أمة لعنت أختها » (٣٦/٧) ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم
18 ولا بكلامهم ، اذ لا يغفلوا عن الريب والشك ، ولا يسلم عن الطعن والقده Tu(Ir)



فهرست کلی

مشمول بر اصطلاحات و نامهای شخصها و جایها و کتابها

شماره ها مربوط به صفحه های کتاب است .

حرف ح اشاره به حاشیه ها است .

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| الاتصال ۷۴-۷۵، ۷۹، ۱۲۸، ۱۴۶، | أب القدس ۱۵۷ ح |
| ۱۶۳ ح، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۴۵ ح، | الأب القريب ۲۰۰ |
| ۲۸۴؛ — الروحاني ۲۷۱؛ — الروحي | الآباء ۱۸۷ ح |
| ۳۰۶؛ — العقلي ۳۰۵ | الابتهاج ۱۷۷، ۱۷۸ ح |
| الاتصالات الكوكبية ۱۷۵ ح | الأبخرة ۱۹۲، ۱۹۳ |
| الاتفاقات ۲۰۲ | الابدان المثالية ۲۵۴ ح |
| الاثنية ۷۷ | الابرار ۲۷۸ |
| الانار ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۹ ح، ۲۰۶؛ — | ابرخس (Hipparque) ۱۵۶ ح |
| العلوية ۱۸۷ ح | الابصار ۹۹، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۵۳، |
| آثار النور ۱۹۶ | ۲۱۳، ۲۳۴ |
| الاثنية ۱۲۲ | ابن سينا (الشيخ الرئيس) ۴۸ ح، ۱۰۰ ح، |
| الأثيري ۱۴۹ ح | ۱۹۰ ح، ۲۲۵ ح، ۲۷۴ ح، ۳۰۳، |
| الانيريّات ۱۳۹، ۱۴۸ | ۳۰۴، ۳۰۵ |
| الأجرام الفلكية ۱۵۴، ۲۴۹ ح | ابن النديم ۲۳۴ ح |
| أجزاء الظلمة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح | ابناء التوفيق ۲۵۰؛ — الشياطين ۲۵۰؛ |
| الاجسام ۱۴۹ ح، ۲۶۳، ۲۶۴؛ — الحسية | — الظلمات ۲۴۵ |
| والمثالية ۱۶۹ ح؛ — الفلكية والعنصرية | أبو يزيد البسطامي ۲۲۸ ح، ۲۵۵ ح، |
| والمثالية ۱۶۴ ح | ۳۰۵ |
| أجناس الظلمة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح | الاتحاد ۱۲۱، ۲۱۴ ح، ۲۲۸ |
| الاحتجاب ۱۶۸ | الأتراك ۲۲۰ ح |
| الاحراق ۱۸۸ | آتش (النار) ۲۸۶ |
| الاحياز الطبيعية ۱۷۳ ح | |

- أخبار العلاج ۲۶۷ ح
الاخس الظلماني ۱۵۴
أخو النفس (= النار) ۱۹۷ ح؛ - النور
الاسفهد الانسي ۱۹۶
أخوان البصيرة ۲۴۵؛ - التجريد ۲۴۲،
۲۵۲
أخوان الصفا ۱۸۶ ح، ۲۰۰ ح، ۲۳۰ ح
الادراك ۹۷ ح، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۳،
۲۱۰، ۲۲۴ ح، ۲۲۷
ادراك الأتائية ۱۱۱؛ - الذات لنفسها
۱۱۲
ادريس النبي ع ۳۰۰
الأدعية النبوية ۱۶۴
الادوار ۲۳۹، ۲۵۵؛ - والاكوار ۲۱۷ ح
آذربايجان ۲۳۱ ح
الاذكار ۲۴۶
الاذواق ۳۰۰
الارادة ۱۷۲ ح، ۲۶۶
أرباب الارصاد ۱۵۶ ح
أرباب الاصنام ۱۴۵، ۱۴۶ ح، ۱۵۵ ح،
۱۵۶ ح، ۱۵۸ ح، ۱۵۹ ح، ۱۶۵ ح،
۱۶۶ ح، ۱۷۷، ۱۷۸ ح؛ - النوعية
الفلكية ۱۴۳؛ - النوعية والطلسمات
الجسمية ۱۴۹ ح
أرباب الانواع ۱۴۶ ح، ۱۷۶ ح، ۲۰۰ ح،
۲۳۲ ح
أرباب البحث ۲۲۲؛ - التصوف ۲۹۹؛ -
- الحقيقة ۲۶۳؛ - الذوق ۳۰۵؛ -
الرياضة ۲۷۱؛ - السفارة ۳۰۴؛ -
الصناعات ۲۲۰
أرباب الطلسمات ۱۴۳، ۱۴۷ ح؛ -
النورية ۱۵۳ ح
الارباب العظيمة (= أرباب الاصنام) ۱۸۵
أرباب العنصريات ۱۷۶؛ - المكاشفات
العقلية ۱۵۰ ح؛ - النبوات ۳۰۴
أرديهشت (Arta Vahishta, Ordibehesht)
۱۲۸ ح، ۱۵۷، ۱۹۳
ارسطاطاليس (ارسطو، المعلم الاول،
صاحب المشائين، Aristote) ۱۱، ۵،
۱۹، ۲۱، ۱۰۰ ح، ۱۱۴ ح، ۱۳۴ ح،
۱۵۵ ح، ۱۶۲ ح، ۱۸۰ ح، ۲۰۰ ح،
۲۲۲ ح، ۲۲۸ ح، ۲۹۸، ۳۰۰،
۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶
ارشيدس (Archimède) ۱۵۶ ح
الارصاد الروحانية ۱۵۶
الارض ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲،
۱۹۹، ۲۰۰ ح
اركان العرش ۱۶۴
الارواح ۹۲ ح، ۲۰۳ ح، ۲۴۶؛ -
الخبثية ۲۳۵ ح؛ - الطيبة ۲۳۵ ح؛
- قبل الاجساد ۲۷۸ ح
الاربعية الروحانية ۲۳۳
الازدواج ۱۴۸، ۱۴۹ ح
الازلية ۱۷۲ ح

الاسلاميون ۲۲۱	اژدها (التنين) ۲۸۹
الاسماء ۱۷	أساطين الحكمة ۱۵۶، ۲۴۱ ح، ۲۵۵؛
آسمانها (الساوات) ۲۸۷	— العقول ۲۴۶
الاشارات ۱۲۹	الاستحجار ۱۹۲
الاشباح ۱۵۶ ح، ۲۴۰ ح؛ — الروحانية	الاستظلام ۱۳۳
۲۷۱؛ — المجردة ۲۳۱ ح، ۲۳۴،	الاستعداد ۸۵، ۱۲۹ ح، ۱۷۹ ح، ۱۹۵،
۲۳۹؛ — المعلقة ۲۳۵	۲۰۰، ۲۱۱؛ — القريب ۹۱
الاشتراقات ۱۷۸	الاستعدادات ۱۸۷ ح، ۱۹۶، ۲۳۹ ح،
الاشخاص ۱۶۱، ۲۴۳ ح	۲۶۸
اشخاص الضوء ۲۴۶	الاستفساق ۱۳۳، ۱۴۷
الأشدية ۱۶۸	الاستغناء ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶ ح، ۱۴۷ ح،
الاشراق ۱۳، ۴۱، ۶۲، ۸۷ ح، ۱۲۱ ح،	۲۱۷، ۱۶۷
۱۲۲ ح، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷،	الاستقراء ۴۱
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴،	الاستنارة ۱۳۴، ۱۴۷
۱۵۷ ح، ۱۶۶، ۱۷۹ ح، ۱۸۵، ۱۹۵،	الأسد ۲۹۰
۲۲۲ ح، ۲۲۶، ۲۲۷ ح، ۲۴۵ ح،	اسرار حكمة الاشراق ۲۵۸ ح
۲۴۶ ح، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۰۷؛ —	الاسرار الربانية ۳۰۸
الالهى ۱۶۹ ح؛ — الحضورى ۱۰۳ ح،	الاسفل ۱۳۰
۱۳۴؛ — الظهورى الحضورى	اسفندارمند (Spanta Aramati, Esfan-
۱۵۲ ح؛ — العقل ۱۲۹ ح؛ — للنور	۱۲۸ ح، ۱۵۸ ح، ۱۹۹، (darmoz)
الاسفهد ۲۱۵	۲۰۰ ح
اشراق شعاع النور ۱۳۵؛ — العقل	اسفهد (اسپهبد Espahbad)، نكاه كنيد
۱۴۱ ح؛ — نور الشمس ۱۱۳ ح؛ —	به «نور اسفهد» و «الانوار
نور العقل ۱۱۳ ح	الاسفهدية»
الاشراقات ۱۳۸ ح، ۱۴۲، ۱۴۵ ح،	اسقلينوس (اسقليوس Asklepios) ۱۱،
۱۵۳، ۱۵۶ ح، ۱۶۷ ح، ۱۶۹،	۳۰۴، ۳۰۵
۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۱۹ ح،	اسكندر (Alexandre) ۳۰۲، ۳۰۶

- ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ح ،
 ٢٥١ ح ، ٢٥٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٨ ؛ —
 العقلية ٢٤٥ ح ، ٣٠٧ ؛ — العلوية ٢٥٢
 الاشرافي ٣٦ و ٣٦ ح
 الاشرافيون ١٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ١٠٣ ح ،
 ١٧٦ ح ، ١٨٦ ح ، ١٩٢ ح ، ٢٠٨ ح ،
 ٢٢٠ ح ، ٢٢١ ح ، ٢٥٩ ح
 الاشعة ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ،
 ١٦٥ ؛ — الاشرافية ١٧٩ ؛ — البرزخية
 ١٤١ ؛ — التامة ١٤٢ ؛ — الظهورية
 ١٢٢ ؛ — العقلية ٩٨ ح ، ١٢٩ ح ،
 الفلكية ١٨٨ ح ؛ — الكوكبية ١٩٧ ح ؛
 — النورية ٩٧ ح ؛ — الواسطية ١٧٩
 أشعة الانوار القاهرة ١٧٥ ، ٢٢٢ ح ؛ —
 الكواكب ١٩٥ ، ١٩٦ ح
 الاشعرية (الاشاعة) ١٧٢ ح
 الاشقياء ٢٢١ ، ٢٣١
 الاشواق ١٩٦
 اصحاب الاصنام ١٤٥ ، ١٤٧ ح ؛ —
 المتكافئة ١٤٤
 اصحاب افلاطون (Platoniciens) ١٦٢
 اصحاب البرازخ العلوية ١٧٧ ، ٢٣٨ ؛ —
 التجريد ٢٦٩ ؛ — حجات العزة ٢٤٥ ؛
 — الحقايق النورية ١٥٣ ؛ — السكينة
 الكبرى ٢٥٠ ؛ — الشقاوة ٢٣٠ ؛ —
 الطللسات ١٤٥ ، ١٤٦ ؛ — المروج
 ٢١٣ ؛ — الكشف ٢٢٢ ح ؛ — الكمون
- ١٩٨ ح ؛ — الكيسيا ١٩٢ ح ؛ — المباحثات
 الشرقية ١٥٠ ح ؛ — المشاهدة ١٥٦ ،
 ١٦٢ ؛ — المكاشفات ٢٧٥ ؛ — المناظر
 ٩٩ ح ؛ — الوحي ٣٠٥
 الاصل ١٦٠
 اصناف الانوار الواردة ٢٥٢-٢٥٤
 الاصنام ٩٢ ح ، ٩٣ ، ١٥٦ ح ، ١٥٩ ،
 ١٦٦ ح ، ١٧٧ ح ؛ — لروح القدس
 ٢٠٥ ح ؛ — النوعية الفلكية ١٤٣
 اصنام الانوار ٢٢٤ ح
 الاصوات ١٠٣-١٠٤ ، ٢٤٢
 اصوات الافلاك ٢٤١ ، ٢٤٢
 الاصول الاعلون ١٤٢ ؛ — الطولية
 (من القواهر) ١٧٩ ؛ — المرضية
 ١٧٩ ؛ — المنصرية ١٩٠ ؛ — الكشفية
 ٢٦٠ ، ٣٠٧
 اصول القوايس ١٩٠
 الاضافات ٧٠ ، ١٢٤ ح ، ١٧٤ ؛ — العقلية
 ١٥٣
 الاضافيات ١٩
 الاضواء المجردة ١٧٢ ؛ — المنعكسة
 ١٥٣ ؛ — المينوية ١٥٧
 الاظلال ٩٢ ح
 الاظهار ١١٨ ، ١١٩ ح ، ٢١٢ ح
 الاعتبار العقلي ١٨٦
 الاعتبارات الذهنية ٥٠ ؛ — العقلية ٦٤-٧٣ ،
 ٧٤ ، ١١٦ ، ١٢٤ ح ، ١٢٨ ، ٢٠٦ ، ٢١٠

- ١٨٧، ٢٣٢ ح، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢،
 ٢٥١ ح، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٨؛ —
 التسعة ١٣٨، ١٣٩ ح؛ — الثالئة
 ٢٣٤ ح؛ — النورانية ١٦٢
 الاقتصاد ١٨٨، ١٩١، ٢٠٦
 الاقدمون ٧٩، ٨٠ ح، ٨٨، ١٠٨ ح،
 ٢٣١ ح، ٢٣٤ ح، ٢٤١
 الاقربون (= الملائكة القربون) ٢٤٥ ح
 الاقليم الثامن ٢٥٤
 الاقيسة ٣٠٣
 اكسير الحكمة ٣٠٧؛ — القدرة ٢٥٢
 الاكوار والادوار ١٧٥، ١٧٦
 الالحن الموسيقية ٢٥٧ ح
 الألم ٢٢٤
 الوان الكواكب ٣٤١
 الالهام ٢٩٤ ح، ٢٩٩؛ — النفس ٢٥٩ ح
 أم الحكمة ١١٤ ح
 الامام المتأله ١٢، ٣٠٦
 الامتداد ٧٥، ٧٩، ١٠١
 الامتزاج ٢٢٨
 امتزاج النور ٢٢٣ ح
 الامتياز العقلي ٢٢٨
 الامر ٢٥٧؛ — الوجداني ٢٦٦
 الامزجة ٢٦١
 الامكان ٥٧، ٦٨، ٦٩، ٨٤، ٩٠،
 ١٠٨، ١٣٩؛ — الاشرف ١٤٣،
 ١٥٤، ٢٤٢؛ — الخاص ٢٢٧ ح،
- الاعتدال ١٤٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٢٦
 الاعراض ١٦، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٢٦٣،
 ٢٦٤؛ — الظلمانية ١٩٦ ح
 الاعلون (من القواهر) ١٤٢، ١٤٤،
 ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٧٨، ١٧٩،
 ١٨٥، ٢٥١؛ — المترتبون ١٤٥
 الاعيان ١٥٩
 أعيان الموجودات ١٥٢ ح
 اغاثاذايمون (Agathodaimôn) ١١، ٥،
 ١٥٦، ٢٢١ ح، ٣٠٤
 الافاضة ٩٧ ح
 الافاعيل ٢٠٩، ٢١٠
 آفتاب (الشمس) ٢٨٧
 الاقتراقات ١٧٨
 أفراد ٢٧٥
 الافراد ٢٦٧
 افريدون (Thraetaona, Farîdûn) ١٩٧،
 ٣٠١، ٣٠٦
 الافق النوري ١٦٩، ٢٢٣
 افلاطون (Platon) ١٠، ٩٢، ٩٢،
 ١١٤ ح، ١٥٦، ١٥٨ ح، ١٦٢،
 ١٦٣ ح، ٢٠٣ ح، ٢٠٨ ح، ٢٢١،
 ٢٢٢ ح، ٢٣٠، ٢٣١ ح، ٢٤١ ح،
 ٢٥٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤
 الافلاك ٩٦، ١٣١، ١٣٢، ١٤٥،
 ١٤٦ ح، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٠،
 ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٥

- ٤٧ ح، ٩٠ ح؛ — العام ٢٧ ح، ٤٧، ٥٨
 الامور القدسيّة ١٧٥
 الأمّيات (= الاعلون من القواهر) ١٧٩
 الأمّيات (= العناصر) ١٨٧ ح
 الان ١٨١، ١٨٢
 الأنثيّة ١١١، ١١١ ح، ١١٢، ١٢٠،
 ٢٠١، ٢١١، ٢١٨
 انبأذقلس (Empédocle) ١٠، ١٠٦،
 ١٥٨ ح، ١٦٢، ٢٢١ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٥٥ ح، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤
 انبعاث حركة الافلاك ١٨٤ ح
 الأنبياء ١٥٥ ح، ١٥٦، ٢٤٠، ٢٥٤ ح،
 ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٠٥
 انتقاش الحقائق ٢٧٠
 الانتقال ١٣٠
 انتقال الذهن ٣٠٧
 الانثى ١٤٩ ح
 الانجذاب ٢٢٤
 انديشهائ فاسد (التغيّلات الفاسدة)
 ٢٨٥، ٢٨٦
 الانسان الكبير ١٧٤ ح؛ — الكلى ١٦٠
 الانسانيّة ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
 الانسلاخ ٢١٣
 الانطباع ١٣٤، ١٣٥ ح، ١٤٥، ١٥٠،
 ٢١١، ٢١٢ ح، ٢١٥ ح
 الانكاس ١٤٧ ح
 الانكاسات ١٥٦ ح؛ — الاشرافيّة
- والمشاهديّة ١٤١ ح
 الانفس الكاملة ٢٩٨
 الانفصال ٧٤-٧٥، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٦
 الانقلاب ١٩٢
 انكساغورس (Anaxagore) ٣٠٠
 الأنوار ١٣٦، ١٤٩ ح، ١٩٥، ٢١٦؛
 — الاسفهبديّة ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤،
 ٢٣٦؛ — الاشرافيّة ١٤٥ ح، ١٤٦ ح؛
 — الالهية ٢٥٧، ٣٠٧؛ — البسيطة
 ١٦٧؛ — التامة ٢٢٩؛ — الحافظة
 ٢٥٠ ح؛ — الروحانيّة ٢٧١؛ —
 السانحة ١٤١، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٥٥ ح؛
 — الشعاعية ١٩٥ ح، ١٩٨ ح؛
 الطوليّة ١٥٦؛ — العارضة ١١٣،
 ١٢١، ١٢٧، ١٢٨؛ — العالية
 ١٨٨؛ — العرضيّة ١٤٦ ح، ١٥٦ ح،
 ٢١٣ ح؛ — العقلية ١٤٤، ١٦٤ ح؛
 — العوالي ١٦٧ ح
 الانوار القاهرة ١٣٩، ١٤٠، ١٥٥،
 ١٥٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،
 ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨،
 ١٨٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠١ ح، ٢١٣،
 ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥٥؛ —
 ارباب الاصنام النوعيّة الفلكيّة ١٤٣؛
 — الاعلون ١٤٥؛ — الصوريّة ارباب
 الاصنام ١٤٥؛ — العالية ٢٢٨؛ —
 المتكافئة ١٤٤، ١٧٨؛ — المقدّسة

- ١٨٣
 الانوار القایمة ١١٣ ح ، ١٢١ ؛ —
 الكاملة ٢٣٦ ح ؛ — المتصرف ١٦٦ ،
 ١٦٩ ، ١٩٥ ، ٢٢٣ ؛ — المتصرف
 العلویة ١٨٤ ؛ — المتوسطات الطولیة
 ١٤٤
 الانوار المجردة ١٢١ ح ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،
 ١٢٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤١ ح ، ١٤٥ ،
 ١٦٣ ح ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ح ،
 ٢٠٥ ح ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٤٧ ح ؛ — الجوهريّة ٢١٣ ح ؛ —
 العالیة ١٤٠ ؛ — العقلیة ١١٩ - ١٢٠ ،
 ٢٤٩ ح ؛ — الفلكیة ٢٠٨ ؛ — القاهرة
 ١٤٤ ، ١٩٣ ح ؛ — المدبرة ١٥٤ ،
 ١٨٣ ؛ — النفسیة ١٣٢ ح
 الانوار المحضة ١٢١ ح ، ١٥٣ ؛ —
 المدبرة ١٣٢ ، ١٤٥ ، ١٦٩ ، ١٨٥ ،
 ١٨٦ ، ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ،
 ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٥٥ ح ؛ —
 المدبرة الانسیة ٢٠١ ؛ — المدبرة
 الفلكیة ٢٣٦ ؛ — المشاهدیة ١٤٥ ح ،
 ١٤٦ ح ؛ — المشرقة ٢٥٤ ح ؛ —
 النفسیة السالکیة ١٦٤ ح
 انوار الذات الازلیة ١٦٣ ح ؛ — العالم
 الاعلی ٢١٣ ؛ — الكواكب ١٧٥ ح ،
 ١٩٦ ح
 الانواع ٨٣ ؛ — الجسیمیة ١٤٧ ح ؛ —
- الجوهريّة ٩٢ ح ؛ — العنصریة ١٧٩ ح
 الانواع النوریة العقلیة ١٧٩ ح ؛ —
 القاهرة ١٤٣ ؛ — المجردة ١٤٣
 الانسیة ١١٣ ، ١١٤
 الاوائل (من الحكماء) ١٥٦ ح ، ١٦٢ ح ،
 ١٩٧ ح ، ٢٣٠ ح ، ٣٠٣
 الاوج ١٧٦
 اوستا (Avesta) ١٤٩ ح ، ١٥٧ ح ،
 ١٩٣ ح ، ١٩٩ ح
 الاوضاع ١٧٥ ؛ — الكوكبیة ١٧٩ ح
 الاوطان ٢٤٨
 اوقات الصلوات (عند الفرس) ١٩٧ ح
 اولو الالباب ٢٤٢
 الاولیاء ٢٤٠ ، ٢٥٤ ح ، ٢٧١ ، ٣٠٥
 اهل بابل ٢١٧ ح ؛ — البدايا ٢٥٢ ح ،
 ٢٥٣ ؛ — التصوف ٢٧٥ ؛ — الذوق
 ٢١٧ ح ؛ — الذوق والكشف ١٥٢ ؛
 — الشرق ٣٠١ ؛ — العلم ٢٦٣ ؛
 — فارس ٢٩٨ ؛ — الكتب الالهیة
 المنزلة ٣٠٤ ؛ — المواجید ١٨٤ ح ؛
 — النار ٢٤٣ ح ؛ — النوامیس ٣٠٥
 آیاتکار جاماسپیک (AyAtkâri Jâmâspîk)
 ١٢٨ ح
 ایجاد البرزخ ١١٩
 الایسر ٢٨٠ ، ٢٨٥
 ب
 باب الله الرفیع ٢٥٢

۲۴۴؛ - الاعلی ۱۳۳؛ - العنصری	بابل ۴
۱۹۱؛ - المحيط ۱۲۹، ۱۳۰؛ -	الباحث ۳۰۶
المشترك ۱۴۶، ۱۷۸ ح؛ - المیت	البارد ۱۸۸، ۱۹۱
۱۳۱؛ - النوری ۱۹۹	البارق ۲۴۸؛ - الالهی ۱۲، ۳۰۷
البرزخیة ۱۰۸	البارقات الالهیة ۱۸۴ ح
البرق ۲۵۳، ۲۵۹ ح	الباصر ۱۵۰، ۲۱۳
البرودة ۲۰۰ ح	بالاء بالا (فوق الفوق) ۲۹۶
البروق اللامعة ۲۵۰ ح؛ - الیمانیة ۲۷۹	البحث ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸
البرهان ۴۴-۴۵	بحر قلزم ۲۸۹
بسطامی، نکاه کنید به > أبو یزید	بحر النور ۲۴۷
البسطامی <	البخار ۱۹۰، ۱۹۴
البسيط ۹۴، ۹۵، ۱۶۵	البرازخ ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹-۱۳۰،
البصر ۱۳۴	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵،
البطالسة ۳۰۶	۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۵،
بطليموس (Ptolémée) ۱۵۶ ح	۱۸۷، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷؛ -
البطون ۱۳۶	الخاضعة ۱۷۷؛ - السفلیة ۱۹۶ ح؛
بعث الاجساد ۲۳۴	- السماویة ۱۳۲؛ - العالیة ۱۷۷؛
البعضیات ۵۸	- العلویة ۱۳۱، ۱۷۷، ۱۸۳،
بقاء النفس ۹۰-۹۲	۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۵،
البلاد الغریبة (بلاد الغربة) ۲۹۵	۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۳۶،
البوارق ۲۵۴ ح، ۳۰۷	۲۳۷، ۲۳۸؛ - المستقلة ۱۴۰؛ -
بوذا سف (Bûdhâsaf, Bouddha, Bodhi-)	المظلمة ۱۴۶ ح، ۲۲۴؛ - الهائلة
۲۱۷، ۲۱۸ ح (sattva)	۲۴۹ ح
بوزر جمهر (Bozorgmehr) ۱۱، ۳۰۱	البرد ۱۹۱، ۱۹۴
بهمن (Vohu Manah, Bahman) ۱۲۸	البرزة ۲۴۹
بیداری (الانتباه) ۲۷۸	البرزخ ۱۰۷-۱۱۰، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۴۱،
بیوت النیران (Ateshgâh) ۱۹۷ ح	۱۴۲، ۱۹۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۳،

التخیل ٢١٢ ، ٢١٤	پ
التخیلات ٢٣٢ ؛ — الفاسدة ٢٨٥ ح	بریان (الجن) ٢٨٥ ، ٢٨٦
التذکر ٢٠٨ ، ٢١١	پور داود (ابرهیم) ١١ ح
التراب ٢٦٤ ، ٢٦٨	پهلوی ١٩٣ ح ، ١٩٩ ح نکاه کنید نیز
تراتیب الانوار المعضة ١٥٣	به فهلوی ، فهلویة
ترازو (المیزان) ٢٩٠	ت
التراکیب ١٧٣	التأثیر ١٧٥ ح ؛ — الأزلی ١٧١ ح
الترتیب ١٥٥ ؛ — الطولی ١٤٤ ؛ —	التأخر ٢٦٥ ، ٢٦٦
العقلی ١٤٩ ، ١٧٦ ح	تاریکی ٢٧٦
ترتیب البرازخ ١٥٣ ؛ — الثوابت ١٤٩ ؛	التأله ١٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧
— القواهر ١٧٨ ؛ — الوجود ٢٢٥	التأویل ٢٣٧
الترتیبات ١٤٧ ، ١٤٩ ؛ — العجیة ١٤٥	التأیید ١٥٧ ح
الترجیح ١٨١ ح ، ١٨٣	التجدد ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤
الترکیب ١٨٧	التجرد ١٤١ ح ، ١٥١ ، ٢٣٥ ح ، ٢٩٨ ،
التسبیح ٢٤٥	٢٩٩ ؛ — عن الماده ١١٤
تستری ، نکاه کنید به « سهل بن عبدالله	التجفیف ١٩٠
التستری »	التجوزات ١٦٠
التسغین ١٩٨	تعايا الملكوت ٢٤٥
التشریق ٢٤٥ ح	تحریرک الجسم ٩٥-٩٦
التصدیق ١٥ ، ٥٧	التحریرکات ١٨٤ ، ١٨٥
التصرف ١٤٥	تحصیل الکمالات الانسیة ٣٠٦
التصعید ١٩٠	التحقق ١٥١
التصور ١٥	التحلل ١٩١
تضاعف الاشراقات ١٦٩ ؛ — الانوار	التحلل ١٩٢ ح
السانحة ١٤١ ح	التخصیص ٨٥ ، ١٢٢ ، ١٦٨ ، ٢٠٢ ،
التطهیر ٢٤٥ ح	٢٣٩ ، ٢٢٩
التظلم ٢٥٠	التخلخل ٧٧ ، ٧٨

تموج الهواء ٢٤٢	التعبير ٢٣٧
التناسخ ٢٠٣ ح، ٢١٨، ٢١٩ ح، ٢٢٠ ح،	التعريف ١٨-٢١، ١٠٦
٢٢٢ ح	تعظيم الانوار ١٩٧
التناقض ٣١-٣٠	تعقل الامكان ٨٤، ٢٦٤؛ — الوجوب
تناهى المترتبات ١٢٩	٨٤، ٢٦٤
التنويه ٢٤٥ ح	التعلق بالبدن ٢٦٧
التنوير ٢٩١	التعين ١٢٢
التنين ٢٨٩	التغلب ٣٠٦
التوجه الى النار ١٩٧	التفاوت ١٦٨، ١٦٩
التوسط ١٦٥	التفسير ٢٣٧
التوفيق الالهى ٢٥٠ ح	التقاديس ٢٤٦
التوقف ١٧١، ١٧٢ ح	التقدس ٢٢٢، ٢٢٤
ث	التقدم ٦٣؛ — العقلى ١٧٨
ثمود ٢٨٦	التقديس ٢٤٥
الثنوية ٣٠٦	التكاثف ٧٧، ١٩٤
الثوابت ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠	التكافؤ ١٤٤ ح، ١٤٥، ١٤٦ ح، ١٧٨ ح
الثور ٢٩٠	التكثّر ١٣٣-١٣٤
ج	تكثّر الاشراقات ١٤٢؛ — الجهات
جابر صا، جابلقا ٢٣٤ ح، ٢٤٢ ح، ٢٥٤،	والاشراقات العقلية ١٣٧ ح؛ —
٢٥٥ ح	العوالم ١٣٧
جامسف (Jamasf) ١١، ٣٠١	التكرار ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩
الجانب الايسر ٢٨٥؛ — الأيمن الشرقى	التلطّف ١٩١
٢٧٩	التلطيف ١٨٩، ١٩٠
الجبروت ٢٤٦، ٢٥٧	التنايل الصناعية ٢٤٠
جبرئيل ع ١٦٣ ح، ٢٠٠، ٢٦٥	التمامية ٩٤
جرم الكل ١٢٦ ح	التمثل ٢٢٥ ح، ٢٤٠ ح
الجسم ٨٠، ٩٥-٩٦، ١١٩، ٢٦٣؛	التمثيل ٤٢-٤٤

الجهة ١٣٠ ؛ — الظلمانیة ١٤٥ ح ،
 ١٤٦ ح ؛ — العالیة النوریة ١٤٦ ؛ —
 الفقریة ١٤٦ ؛ — النازلة الظلمانیة
 ١٤٦ ح

جهة الاستغناء ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ح ،
 ١٤٧ ح ؛ — الاشراقات ١٤٥ ح ؛ —
 الفقر، القهر، المحبة ١٤٢ ، ١٤٣ ،
 ١٤٧ ؛ — المشاهدات ١٤٥ ح

ج

جراغ (السراج) ٢٨٩
 چشمه زندگانی (عين الحیوة) ٢٩٢
 چشمه مس روان (عين القطر) ٢٨٦
 چهارده قوت ٢٨٧ ، ٢٨٨

ح

الحاجز ١٨٧ ، ١٩٠ ، ٢٠٧
 الحاجزية ٢٠٦
 الحادث ١٧٣ ؛ — الذاتی ، الزمانی

ح ١٧٣

الحار ١٨٨
 الحافظة ٢٠٨ ح
 الحامل ١٩٣
 الحبس الغربی ٢٩٤
 الحجاب ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٧٥ ،
 ٢١٣ ، ٢٣٦ ، ٢٧٠ ؛ — البرزخی
 ٢٢٧
 العجب الظلمانیة ١٦٤ ح ؛ — النوریة
 ١٦٢-١٦٣

— المطلق ٧٧ ، ١٩٢ ح ، ١٩٣ ح
 الجسمیة ٦٣ ، ٢٦٣
 جگر آسمان (كبد السماء) ٢٨٧
 الجمادات ١٦٧
 الجمال ٢٢٧ ح ، ٢٥٢ ح
 الجمد ١٩١ ، ١٩٢
 جمشید (Jamshid) ١٩٧ ح
 الجن ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ح ،
 ٢٨٥

الجنس ٢٠

جواب « ما هو » ٨٦ ، ٨٧

الجواری ٢٤٦

الجواهر ١٤٩ ح ؛ — الفاسقة ١٠٩ ،
 ٢٢٣ ؛ — القایبة بدواتها ٢٢٨ ح ؛
 — النوریة النازلة ١٦٥ ح

الجود ١٣٤ ، ١٧١ ح

الجودی ٢٨٥

جوزهر الفلك القدسی ٢٨١

الجوهر ٦١ ، ٨٦-٨٧ ؛ — الارضی

١٩٩ ؛ — الفاسق ١٠٧ ، ١٠٨ ،

١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤ ،

١٣٣ ، ١٤٧ ، ٢١٧ ؛ — الفرد ٨٨-٨٩

الجوهريّة ٦٢ ، ٧٠-٧١ ، ٧٣ ، ٩٢ ، ١١٢

الجهات ١٣٩ ، ١٤٢ ، ٢٦٤ ؛ — الظلمانیة

٢٣٥ ؛ — النوریة ١٧٨

جهات الاشراق ١٦٦

الجهاد ٢٤٩

الحدّ ۱۶۸	حضرة القدس ۱۶۳ ح
الحدسیات ۴۱-۴۲	الحضور ۱۵۱؛ — الاشرافی ۱۵۲ ح
الحدود الحقیقیة ۱۹	الحضیض ۱۷۶
الحرارة ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۲۷	الحقایق ۲۲۶، ۲۷۰؛ — النوریة الاصلیة
الحرق ۲۵۹ ح	ح ۹۳؛ — النوریة ذوات الطلسمات
الحركات ۱۸۱، ۱۸۲؛ ۱۹۳، ۲۶۸، ۲۶۹؛ — الارادیة ۱۷۳؛ — الدایمة ۱۷۳، ۲۰۰؛ — الدوریة ۱۶۸؛ —	۱۵۳
الطبیعیة ۱۷۳ ح؛ — الفلکیة ۱۵۴ ح، ۱۷۹ ح، ۱۸۳؛ — القسریة ۱۷۳؛ — المستقیمة ۱۷۳؛ — المعدة ۲۳۶	الحقیقة ۱۵-۱۶، ۶۴، ۹۲؛ — البرزخیة
حركات الافلاك ۱۳۱-۱۳۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۶ ح	۱۰۹، ۱۱۰؛ — النوریة ۱۲۰، ۱۶۷؛ — النوعیة ۸۳-۸۴
الحركة ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۷، ۲۳۵؛ — الدایمة ۱۸۰؛ — الدوریة ۱۷۴؛ — القسریة ۱۳۱؛ — الیومیة ۱۳۱، ۱۳۲	حقیقة النور ۱۱۹-۱۲۰
حركة الكل ۱۲۶ ح	الحکماء الاقدمون ۵۲ ح، ۱۶۵، ۲۲۱؛ —
الحروف ۱۰۳-۱۰۴	— الباحثون ۲۱۲ ح؛ — المتألهة ۲۶۲؛ —
الحزن ۲۵۷	۱۶۶ ح، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۶؛ —
الحس ۲۰۷؛ — المشترك ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴، ۲۷۱، ۲۹۹	المشرقیون ۱۵۰ ح؛ — المصریون ۲۰۴؛ —
العشر ۲۶۲	۱۵۵ ح؛ — الیونانیون ۲۰۴ ح
الحضرة الربویة ۱۶۳ ح، ۲۴۶ ح	حکماء بابل ۲۱۷ ح؛ — الشرق ۳۶ ح، ۱۵۰ ح؛ — فارس ۲۱۷ ح؛ — الفرّس ۱۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۰۱؛ — المشرق ۳۶ ح، ۲۱۷، ۲۱۷ ح (المشرقیین)؛ —

الخلاص ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٥٠
 الخلافة ٣٠٦، ٣٠٧؛ - الصغرى،
 الكبرى ١٩٧، ١٩٧ ح
 خلغ النفس ٣٠٨
 الخلف ٥٨-٦٠
 خلفاء الله (= النفوس الكاملة) ١٩٧ ح
 الخلق ٢٢٥ ح، ٢٥٧
 الخلوات ١٥٦ ح
 الخليفة ١٩٧ ح
 خليفة الله فى أرضه ١١، ١٢، ٢٤٤ ح،
 ٢٥٩ ح
 خليفة الانوار والاشعة ١٩٧
 خواب (النوم) ٢٧٨
 الخيال ١٣٤، ٢٠٩؛ ٢١٠، ٢١٥،
 ٢٤٣، ٢٨٥
 الخير ٣٠٢؛ - الدائم ٢٦٩
 ٥
 دار البقاء، دار الفناء ٢٧٧
 الداعى ٢٤٨
 الدخان ١٨٩، ١٩٤
 الدراك الفعّال ١١٧
 دربند (Darband) ٢٣١
 درخشهاى يمانى (بروق يمانية) ٢٨٠
 درياء سبز (اللجة الخضراء) ٢٧٦
 درياء قلزم (بحر قلزم) ٢٨٩، ٢٩٠
 الدعاء ٢٥٢
 دعوة الملائكة ٢٥١

٢٢٦ ح
 حکمة الاشراق (كتاب) ٧، ٨، ٩،
 ٢٩٨، ٣٠٦؛ - الكشف ٢٩٨؛
 - المشاركة ٢٩٨
 حکمة الله ١٥٧ ح
 العلاج (الحسين بن منصور) ٢٢٨ ح،
 ٢٥٥ ح، ٢٦٧، ٣٠٥
 العلول ٢٢٨ ح
 الحوادث ١٧٤، ١٨٠، ٢٠٣
 الحواس ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣، ٢٢٥؛
 - الباطنة ٢٠٨، ٢٤٩ ح، ٢٨٧ ح؛
 - الظاهرة ٢٤٩ ح، ٢٨٧ ح
 الحى ١١٧، ١٤٢
 حى بن يقظان ٢٧٥
 الحيز الطبيعى ١٩٤
 الحيوان ١٦٦، ٢٦٩
 الحيوۃ ١١٧
 خ
 الخاص ٥٣
 خرچنگ (السرطان) ٢٩٠
 خرداد (Haurvatat, Khordād) ١٢٨ ح،
 ١٥٧
 الخرقانى (أبو الحسن) ٢٥٥ ح
 خروج الشعاع ١٣٤ ح
 غره (Xvarnah, Khorrah) ١٥٧، ١٥٧ ح
 الخصوصيات ٦٩
 الخفاء ١١٨
 الخلا ٥٢ ح، ٧٧، ٨٩-٩٠

الصالحة ۲۴۷؛ — العقلية ۱۷۵ ح؛
— القدسية ۲۱۳ ح
الدوق ۲۹۸ ، ۳۰۸
ذوق حكمة الاشراف ۲۲۲
ديمقراطيس (Démocrite) ۳۰۰
ر
الرابطة ۲۵-۲۶
الراحة ۲۶۳
راه خدا (سبيل الله) ۲۸۸
راه راست (الصراط المستقيم) ۲۸۸
راى ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۷ ح
ربّ الصنم ۱۵۸ ح ، ۱۶۰ ح ، ۱۷۹ ح؛
— صنم النوع ۱۶۱ ح؛ — صنم نوع
الانسان ۲۵۰ ح؛ — النوع ۱۴۴ ح ،
۱۵۷ ح ، ۱۵۸ ح ، ۱۵۹ ح ، ۱۶۰ ح ،
۱۷۶ ح ، ۱۷۹ ح ، ۲۰۰ ح ، ۲۲۷ ح؛
— نوع الارض ۱۹۹ ح
ربّات الاصنام ۱۴۵ ح
الرجعى ۲۴۸
الرسم ۱۹
الرطب ۱۸۸ ، ۱۹۴
الرطوبة ۱۹۰
الرعد ۱۹۴
الرقيم الاول ۲۴۸
الرمز ۳۰۱
رموز الحكماء ۲۷۵

الدماغ ۲۰۷ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۵۳ ،
۲۸۷ ، ۲۸۶
دوام العقول والافلاك ۲۶۸
الدواير العقلية النورية ۲۲۶
الدور ۱۷۶ ح؛ — الفاسد ۴۸
الدورية ۱۸۵
الدهرية ۲۶۲
ديار ما وراء النهر ۲۷۶
ديار المغرب ۲۹۶
الديجور ۲۴۹
الديهور ۲۴۷
ذ
الذات ۶۴؛ — الشخصنة ۱۶۰؛ —
النورية ۱۲۸ ح؛ — النورية الفياضة
ح ۲۱۵
الذاتى الخاص ، العام ۲۰-۲۱
الذكر ۱۴۹ ح
الذكر ۲۰۸ ، ۲۳۶ ، ۲۳۸؛ — المبين
۲۴۴
الذّل ۱۴۸ ، ۲۲۷
ذو النون المصرى ۲۵۵ ح
ذوات الاصنام ۱۴۵ ح ، ۱۵۵؛ —
الطلسمات ۱۵۳؛ — المجردات العقلية
۳۰۷
الدوات البسيطة النورية ۱۵۹؛ —
الثابتة الفياضة ۱۸۲؛ — الجسمانية
۱۷۵ ح؛ — الدراكة ۲۲۴؛ —

الزوجان ١٤٨	روان بخش ٢٠١
الزهاد ٢٢٩	الروح الالهى ٢٦٧ ، ٢٦٨ ؛ - الامين
الزهرة ١٤٥ ، ١٤٨ ح	٢٥٠ ، ٢٩٩ ؛ - الحيوانى ٢٠٦ ،
س	٢٠٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛ - الطبيعى
الساقات ٢٦٩	(الطبيعى) ٢٨٤ ح ، ٢٨٧ ح ؛ -
الساقون ٢٣٦ ح	النفسانى ١٦٥ ، ١٦٦ ح ، ٢٥٣ ،
السادة العلوية ٢٥٤	٢٨٧ ، ٢٨٦ ، ٢٥٤
السافل ١٣١ ، ١٤٧ ح ، ١٤٨ ، ١٥٩ ؛	روح الانسان ٢٦٧ ؛ - القدس ٢٠١ ،
- المقبور ١٤٩ ح	٢٠٥ ح ، ٢٥٩ ح ، ٢٦٥ ، ٢٧٠
السافلون ١٤٦	الروحانيات ١٣ ، ٣٠٨
السالك ٢٥٧ ح ، ٢٩٩	روحانيات الافلاك ٢٤٢ ح
السايرون ٢٤٤ ؛ ٢٤٩	روز (الصبح) ٢٧٨
ساية خدا (ظل الله) ٢٨٨	رؤساء الملكوت القاهرة ٢٠١
السباتات الالهية ٢٤٣	الرؤية ١٠٠ ، ٢١٤
سبب الحركات ١٩٥	الرياح ١٩٤
السبعات ١٦٣ ح	الرماسة الحقيقية ٣٠٦
السبع الشداد ٢٤٢	رئيس السماء ١٥٠
سبيل الله ٢٨٨	ز
ستاره يمانى (النجم اليمانى) ٢٩٠	زبور الرحمة ٢٤٨
السحب ١٨٨	زحل ١٤٣ ح
السراج ٢٨٩	زرادشت (Zarathoustra, Zoroastre)
سراقات القدرة ٢٥١	١٢٨ ح ، ١٥٧ ، ١٥٧ ح ، ١٩٧ ح ،
السرطان ٢٩٠	٣٠١
السرمد ٢٤٧	الزلازل ١٩٥
السرور ١٦٩ ح	الزمان ١٧٩-١٨٠ ، ٢١٢ ح ، ٢٣٨ ،
السعادة ٢٦٣	٢٣٩
السعادات الوهمية ٢٣٢	زندان غربى (الحبس الغربى) ٢٩٤
	الزندقة ٢٦٥

- السعداء ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۳ ح
السفر ۲۵۰
سفر الله ۲۴۸
السفينة (كشتی) ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
سقراط (Socrate) ۵، ۱۵۶، ۲۲۱ ح،
۲۳۱ ح، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴
السكون ۱۹۵
السكينة ۲۷۱؛ - الكبرى ۲۵۰
سلامان وأبسال ۲۷۵
السلب ۳۰، ۵۲، ۵۷، ۱۲۴ ح، ۱۵۱
سلسلة فيها ترتيب ۶۳-۶۴
سلطان الانوار الاسفهبديّة الفلكيّة
۲۰۸؛ - الانوار القاهرة ۲۲۹؛ -
الانوار المدبرة العلوية ۱۴۹
السلطان النوري ۲۰۷
السلم المخلعة ۳۰۸
السلوب ۴۷
السلوك ۲۵۵ ح
السمع ۱۰۴
سنة الاشراف ۱۵۰، ۱۵۴
السوافل العرضيّة ۱۴۶ ح
السوانح النورية ۳۰۸
سوريانوس (Syrianus) ۳۰۱
سهل بن عبد الله التستري ۲۵۵ ح، ۳۰۵
ش
الشاخص ۱۷ ح
الشارعون للنواميس ۳۰۴
- الشاعر بنفسه ۱۱۵
الشاعرية ۱۱۲
شب (الشاء) ۲۷۸، ۲۷۹
شبي روشن با مهتاب (ليلة قمر) ۲۸۰
الشدة ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۸۹؛ - النورية
۲۰۱، ۲۰۱ ح
شدة النور ۱۷۸ ح
الشر ۲۳۵، ۳۰۲
الشرطيّات ۲۴، ۳۹
الشرق ۳۶ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۵ ح
الشروق ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱، ۲۰۵ ح
شروق الانوار ۲۹۹؛ - الشعاع ۱۳۵
الشعاع ۹۷-۹۹، ۱۰۲، ۱۲۷، ۱۲۸،
۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۸،
۱۷۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۲۲؛
- الفايز ۱۴۰ ح؛ - القدسي ۱۸۴
الشعاعات ۱۴۲
الشعور ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۶،
۱۵۲، ۲۲۹
شعور النفس بداتها ۲۵۲ ح
الشفاء (من الكتب لابن سينا) ۳۰۳
الشقاوة ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۶۳
الشكل ۱۰۹؛ - المنحروط ۲۹۱
الشكوك ۵۴
الشمس ۱۴۵، ۱۴۸ ح، ۱۴۹، ۱۵۰،
۱۷۴، ۲۳۳ ح، ۲۴۵، ۲۸۷، ۲۸۳
شمس عالم الحس ۲۱۳ ح؛ - عالم العقل

- هذه الأسطر، هذا الكتاب ۱۵۶،
 ۳۰۶
 الصادر الاول ۱۲۶-۱۲۷
 الصانع ۲۶۲
 الصبح ۲۸۴
 الصبر ۲۱۴
 الصحف ۱۶۴؛ — المنزلة ۲۵۷
 الصدور ۹۴-۹۵، ۱۶۵
 صدور الاجسام ۱۴۶ ح؛ — الثوابت
 ۱۴۶ ح؛ — الكثرة ۱۳۲-۱۳۳،
 ۱۳۸؛ — المواليد ۲۳۵
 الصراط المستقيم ۲۸۸
 الصعود ۲۴۳، ۲۸۰
 الصفات ۱۲۳ ح، ۱۲۴ ح؛ — العقلية
 ۷۱-۷۲، ۱۱۴
 الصفاتية ۱۷۲
 صفوف العزة ۲۴۷
 الصقاليات ۲۲۲
 الصنم ۱۵۹ ح، ۱۶۰، ۱۶۷، ۲۰۰؛
 — الانساني ۱۵۸؛ — لرب النوع
 الناطق ۲۰۵ ح؛ — للقوة الحاكمة
 ۲۱۴؛ — للنور ۱۹۳ ح؛ — للنور
 الاسفهد ۲۰۵-۲۰۶
 صنم اسفندارمذ (اسفندرمذ) ۱۹۹ ح
 الصوامت ۲۱۹، ۲۲۰
 الصوت ۱۰۴، ۲۴۱، ۲۴۲
 الصور ۱۹۰؛ — البرزخية ۲۰۴؛ —
- ۱۳۸، ۱۵۳ ح، ۲۱۳ ح
 الشوارق ۲۲۴
 الشواغل البرزخية ۲۲۵
 شواغل العواس، البرازخ ۲۳۶
 الشوق ۱۳۶، ۱۶۹ ح، ۲۲۳، ۲۲۴،
 ۲۲۵، ۲۴۲، ۲۴۷؛ — الدائم
 ۱۸۵؛ — الطبيعي ۱۶۹
 الشهب ۱۸۹
 شهرير، شهرير (Xshathra Vairya)
 ۱۴۹ ح، ۱۲۸ ح (Shahrivar)
 الشهوات العجرمانية ۲۸۴
 الشهوة ۲۲۵
 الشياطين ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵ ح،
 ۲۴۰ ح، ۲۴۳ ح
 شيث بن آدم ع ۳۰۴
 شير (الاسد) ۲۹۰
 شيروان (Shîrvân) ۲۳۱ ح
 الشيئية ۶۴، ۱۱۴
 ص
 الصابئة ۲۱۷
 الصابرون ۲۴۹، ۲۵۰
 صاحب الاشراقات العقلية ۳۰۷؛ —
 الصنم ۱۴۶، ۱۶۹، ۱۹۹؛ — الصنم
 الانساني ۱۵۸؛ — الطلسم ۱۴۳؛
 — طلسم النوع الناطق ۲۰۰،
 ۲۰۵ ح؛ — المشائين، نكاه كنيد به
 ارسطاطاليس؛ — الوجود ۲۶۹؛ —

٢٢٦ ، ٢٢٨ ؛ — الانسانية ٢٢٠ ؛
 — الانسية ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،
 ٢١٩ ؛ — الصامته ٢٢٠ ؛ — الظلمانية
 ٢٢٥

ض

الضروري ٢٨-٣٠
 الضروريات ٥٧
 الضوء ١٠٧-١٠٨ ، ٢٤١ ، ٣٠٧

ط

طالب البحث ، — التأله ٣٠٧
 الطامة الكبرى ٢٧٥
 طبائع الانواع ٢٠٠ ح
 طبقات الافلاك ٢٣٥ ؛ — الجسيم ٢٣٥ ح ،
 ٢٤٣ ح ؛ — الجنان ٢٤٣ ح ؛ —
 الحكماء ٣٠٥-٣٠٦ ؛ — عالم المثال
 ٢٤٣ ح ؛ — العالم المثالي ٢٤٠ ح ؛
 — النيران ٢٢٠ ح
 الطبقة السافلة ١٦٦ ؛ — السافلة العرضية
 ١٥٥ ح ؛ — الطولية ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ،
 ٢٠١ ح ؛ — الطولية العالية ١٦٥ ح ،
 ١٧٨ ح ، ١٧٩ ح ؛ — الطولية المترتبة
 ١٤٥ ح ؛ — العالية الطولية ١٥٥ ح ؛
 — العالية النازلة ١٦٦ ؛ — العرضية
 ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ، ١٤٩ ح ، ١٧٨ ح ؛
 — العرضية السافلة ١٦٥ ح ؛ —
 العرضية المتكاثرة ١٤٥ ح
 الطبيعة ٢٠٠ ح ؛ — البسيطة ٥٦ ؛ —

الثابتة ١٥٦ ح ؛ — الجوهرية ١٥٩ ح ،
 ١٩٢ ح ، ١٩٨ ؛ — الخيالية ٢٠٩ ،
 ٢١٠ ح ، ٢١١ ، ٢١٥ ح ؛ — الذهنية
 ٩٢ ح ، ١٥٩ ح ؛ — العامة النورية
 ٢٠٤ ؛ — الغيبية ٢٩٩ ؛ — المتخيلة
 ٩٧ ح ؛ — المثالية ٢٠٦ ، ٢١٥ ح ؛
 — المعلقة ٢٣٠ ، ٢٣١ ح ، ٢٣٢ ،
 ٢٣٤ ؛ — المنطبقة ٩٢ ح ؛ — النورية
 ٩٢ ح ، ٩٣ ح ، ٩٤ ح ، ١٥٦ ح ؛ —
 النوعية ١٤٤ ، ١٥٩ ح ؛ — النوعية
 الجسمانية ٩٢ ح ؛ — الهولانية ٩٢ ح
 صور الثواب ١٤٣ ؛ — الحوادث ١٥٢ ح ،
 ١٥٣ ح ؛ — الخيال ٢١٢ ؛ — المرايا
 ١٠١-١٠٢ ، ٢١١ ، ٢١٢ ؛ —
 معقولات ٢٧٨ ، ٢٨٠
 الصورة ٧٤-٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛
 — العامة ٢٠٥ ؛ — في العقل ١٦١ ؛
 — المتشخصة ١٥٩ ح
 صورة الانسان ١٦٠
 الصوفية ٢٦٧
 الصياصى ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ،
 ٢٢٩ ؛ — الانسية ٢٠١ ؛ — البرزخية
 ٢٣٠ ؛ — الصامته ٢١٨ ، ٢١٩ ؛ —
 العنصرية ٢١٧ ؛ — الفاسقة ٢٠٤ ؛
 — المعلقة ٢١٢ ، ٢٣١ ؛ — المنتكسة
 ٢١٨ ، ٢١٩
 الصيصية ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ،

ظلّ الله ٢٨٧
الظلال ١٧٢، ١٧٩ ح، ٢٢٤؛ —
النّالّة ٢٣٠ ح
الظلامه ٢٥٠
الظلمات ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٩،
١٧٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٥، ١٩٦،
٢٠٧، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩،
٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٤٧،
٢٥٠ ح، ٢٥٥، ٢٧٩، ٣٠٧
الظلمة ٥٢ ح، ١٠٦ ح، ١٠٧-١٠٨،
١٢٥، ١٢٦، ١٣٣ ح، ١٤٨ ح،
٢٣٣ ح، ٢٣٤ ح، ٢٣٥، ٣٠١،
٣٠٢؛ — البرزخية ٢١٦
الظهور ٩٨-٩٩، ١٠٦ ح، ١١٠،
١١٣، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١١٩،
١٢٤، ١٣٣، ١٣٦، ١٥٣، ٢١٦ ح،
٢٤١ ح؛ — الروحاني ١١٣ ح،
١٢٩ ح؛ — العقليّ الشمسيّ ١٢٢ ح؛
— المعنويّ ١٦٧ ح
ظهور الانوار العقلية ٢٩٨؛ — الشيء
لذاته ١١٤؛ — الصور ٢١٢ ح؛ —
المقول ٢٣٤ ح؛ — نور الانوار ١٣٦
ع
عاد وثمود ٢٨٦
العاثق ١٤٧ ح، ١٤٨ ح، ١٦٩ ح،
١٧٧، ٢٢٤؛ — لذاته ١٣٦
عاصم ٢٧٦، ٢٨٢

النوعية ٥٦، ٨٣-٨٤
طرف الظلّ ٢٨٣
طريقة حكماء الفرس ١١؛ — المشايخ
١٠، ١٣
الطلسم ٢١٤، ٢٢٧ ح
طلسم اردبهبشت ١٩٣؛ — اسفندرمذ
(اسفندارمذ) ١٩٩؛ — شهريور ١٤٩؛
— النوع الناطق ٢٠٠، ٢٠٥ ح
الطلسمات ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧ ح،
١٥٣ ح، ١٥٥ ح، ٢٤٣
طلسمات الانوار المجردة ٢٢٤؛ —
البسايط ١٤٣
الطمس ٢٥٩ ح
طوارق نجه ٢٧٩
الطواغيت ٢٥١
طور سيناء ٢٣٤ ح، ٢٨٣، ٢٩٣، ٢٩٥
طور سينين ٢٩٥
الطول ١٤٥ ح، ١٧٨
طهمورث (Tahmûras) ٢١٧ ح، ٣٠١
طيمابوس (Timée) ٣٠٠
ظ
الظاهر ١٠٦؛ — في نفسه ١١٨؛ —
في نفسه لنفسه ١١٦، ١١٧؛ —
لذاته ١٥٢؛ — لنفسه ١١٥، ١١٨،
١١٩؛ — لنفسه بنفسه ١١٣
الظلّ ١٣٣، ١٥٥، ١٦٠، ١٧٥ ح،
٢١٤، ٢٨٣؛ — البرزخيّ ١٤٦

المثل ٢٥٥ ح؛ — العنصريّات ٢٦٥
 عالم الغربة ٣؛ — الفكرة ١٦٣؛ —
 القواهر ١٧٥؛ — القهر التام ٢٢٨؛
 — الكون والفساد ٢٤٨ ح، ٢٦٨،
 ٢٩٠؛ — المثل ١٤٥ ح، ١٤٦،
 ٢١٢، ٢١٥ ح، ٢٢٠ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٥٤ ح؛ — المثل والخيال ٢٣٣ ح؛
 — المثل المعلقة ٢٥٤ ح؛ — المثل
 النورية ٢٣٠ ح؛ — المجردات ٢٢٦ ح؛
 — المحبة الحقّة التامة ٢٢٨؛ —
 محسوسات ٢٧٦؛ — معقولات ٢٧٨؛
 — المعنى ٢٣١ ح؛ — الملائكة ٢٣٥؛
 — الملكوت ٢٧٠؛ — النفوس ٢٧٠
 عالم النور ١٤٤، ١٥٥، ١٥٦،
 ١٥٧، ١٦١ ح، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠ ح، ٢٢٢، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٦،
 ٢٢٧، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥ ح،
 ٢٥٥؛ — النور البحث ٢١٦، ٢١٧؛
 — النور البرزخيّ ٢٠٧؛ — النور
 القدسيّ ٢٢٣؛ — النور المثاليّ
 ٢٤١ ح؛ — النور المحض ١٥٣،
 ١٦٠، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٠ ح،
 ٢٤١، ٢٤١ ح؛ — هيولا ٢٧٦
 العالم الأعلى ١٩٣ ح، ٢١٣، ٢٢٩،
 ٢٥٢؛ — الأكبر ٢٠٦؛ — الجسمانيّ
 ١٥٧ ح؛ — الحسيّ ١٤٥ ح، ١٧٥ ح،
 ٢٣٠ ح؛ — الروحانيّ المثاليّ ٢٤٣ ح؛

العاقل ١١٤ ح، ١٦٤ ح
 عالم الاتّفاقات ١٥٥ ح؛ — الأثير ١٤٩؛
 — الأثيريّ ٢٦٦؛ — الاجرام ١٩٧ ح،
 ٢٧٠؛ — الاجسام ٢٦٦، ٢٦٧؛ —
 الارواح ١٩٧ ح، ٢٨٠؛ — الاشباح
 المجردة ٢٣٤؛ — الافلاك ١٩٧ ح،
 ٢١١؛ — افلاك المثل ٢٤٢ ح،
 ٢٥٥ ح؛ — الافلاك والعناصر ٢٣١ ح
 عالم الانوار ١٥٩ ح، ٢٤٣ ح؛ —
 الانوار المجردة ٢٤٩ ح؛ — الانوار
 المجردة العقلية ٢٣٢ ح؛ — الانوار
 المدبرة الاسفهدية ٢٣٢ ح؛ —
 البرازخ ١٥٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٤٣؛
 — الجبروت ١٥٦، ٢٧٠؛ — الجنان
 ٢٢٠ ح؛ — الحركات ٢٠٢؛ —
 الحسّ ١٤٥ ح، ١٥٩ ح، ٢١٢ ح،
 ٢١٣ ح، ٢٣٢ ح، ٢٤٢ ح؛ — الذكر
 ٢٠٨، ٢٠٩؛ — الربوبية ٢٣١ ح،
 ٢٩٨، ٣٠٣؛ — رياضت ٢٨٢؛ —
 الصور ٢٣١ ح؛ — الظلمات ١٥٥،
 ٢٣٥
 عالم العقل ٩٢ ح، ١٥٣ ح، ١٥٦ ح،
 ١٥٩ ح، ١٦٠، ١٦٣، ٢١٢ ح،
 ٢١٣ ح، ٢٣٠ ح؛ — القول ١٨٦ ح،
 ١٩٧ ح، ٢٠٣ ح، ٢١٢ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٤٧ ح، ٢٧٠؛ — العناصر ١٩٧ ح؛
 — عناصر المثل ٢٤٦ ح؛ — عناصر

- الصغرى ۲۸۴؛ — الصغیر ۱۷۴ ح؛
— الظلماني ۱۵۷ ح، ۲۷۷ ح؛ —
العالم العقلي ۹۳، ۱۶۳ ح، ۱۶۹ ح،
۱۷۵ ح، ۲۲۴، ۲۲۶ ح، ۲۴۷ ح،
۲۵۱ ح، ۲۷۹ ح؛ — العلوی ۲۷۶،
۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۵ ح؛ — العنصری
۱۳۸، ۲۴۴، ۲۶۶، ۲۹۰
العالم المثالي ۱۴۵ ح، ۱۷۵ ح،
۲۳۰ ح، ۲۳۵ ح، ۲۳۹ ح، ۲۴۰ ح،
۲۴۱؛ — المثالي والخيالي ۲۱۲ ح؛
— المقداري غير الاجسام ۲۴۳ ح؛
— النوراني الروحاني (mênôk)
۱۵۷ ح؛ — النوري المثالي ۱۷۹ ح
العالي ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۷ ح، ۱۴۸،
۱۵۹؛ — القاهر ۱۴۹ ح
العالم ۵۳
العبادات (عند الفرس) ۱۹۷ ح
العدد ۶۸، ۱۶۸
عدد العقول ۱۳۹ ح، ۱۴۰
العدم ۵۲، ۲۲۲، ۲۲۳
عدم الحجاب ۱۳۴، ۱۳۶ ح، ۱۵۰،
۱۵۳، ۲۱۶؛ — الغيبة ۱۵۱،
۱۵۲ ح؛ — النور ۱۰۸
القدميات ۷۰
العرش الجسماني (— العظيم)، — العقلي
(— المجيد)، — النفس (— الكريم)
۱۶۴
- عرصة القدرة ۲۵۱؛ — الهيبة ۲۴۹
العرض ۲۶۳، ۲۶۴
العرضية ۷۲-۷۳
العرفاء المتبهيمون ۳۰۰
العز ۱۴۸، ۲۵۵، ۲۵۶
عساكر الحضرة الالهية ۲۳۲ ح
عشاق النور ۲۲۷
المشق ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۶ ح، ۱۶۹ ح،
۱۸۵، ۲۱۶ ح، ۲۲۴، ۲۲۵ ح،
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۲
العقل ۱۱۴ ح، ۱۴۹ ح، ۱۵۳ ح، ۱۶۴،
۲۵۲ ح؛ — الاول ۹۱، ۱۳۸ ح،
۱۴۶ ح، ۱۶۴ ح، ۱۹۷ ح، ۲۰۱ ح،
۲۳۴ ح، ۲۴۵ ح، ۲۴۸ ح، ۲۷۷ ح؛
— الثاني، الثالث ۹۱، ۱۳۸ ح؛ —
الثاني (... الى العاشر) ۲۶۴-۲۶۵؛
— المتشخص ۱۵۸ ح؛ — الفعال
۲۷۷ ح، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳،
۲۹۹؛ — الفياض ۱۶۸، ۲۱۲ ح؛
— الكلّي ۲۷۷، ۲۹۳ ح، ۲۹۵ ح؛
— المفارق ۹۷ ح، ۱۳۸ ح، ۱۷۵ ح،
۱۷۹ ح، ۱۹۵، ۲۴۱ ح، ۲۵۴ ح؛
— المفيد ۲۰۳ ح
عقل الكل ۱۲۶ ح؛ — مستفاد، ملكة ۲۷۶
العقول ۹۱، ۱۰۶ ح، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۵۸ ح، ۲۱۹ ح، ۲۳۶ ح، ۲۴۴ ح،
۲۴۵ ح، ۲۴۹ ح، ۲۵۱ ح، ۲۶۸،

العناصر ١٤٦ ح ، ١٦٧ ، ١٨٧ ح ،
 ٢٣٢ ح ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ؛ — الثلاثة
 ١٩٨ ح
 العناية ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٦٧
 العنصر الأول ١٢٦ ح
 العنصرى ١٤٩ ح
 العنصریات ١٤٨ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ح ، ٢٠٦
 العوالم الاربعة ٢٣٢ ؛ — الثلاثة ١١ ،
 ٢٧٠ ، ٣٠٣ ؛ — العالیه الالهیه
 ١٦٣ ح ؛ — العقلیه ٢١٥ ح ، ٢٣٤ ح ؛
 — العقلیه النوریة ١٦٣ ح ؛ — الفلكیه
 ٢٠٨ ح ؛ — النوریة ٢٤٩ ح
 العوالی الطولیة ١٤٦ ح
 عین الحکمة ٢٨٥ ح ؛ — الحيوان ٢٤٧ ؛
 — الحیوة ٢٩٢ ؛ — القطر ٢٨٥ ؛
 — اليقين ٢١٤ ح
 غ
 الغاسق ١١٧ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ح
 الغاسقية ١٤٨
 غرفات النور ٢٤٤
 الغضب ٢٢٥
 الغلبة ١٨٨ ، ٢٢٨
 الغنى ١٠٧ ، ١٣٣ ؛ — المطلق ١٢١ ،
 ١٢٢
 الغواسق ١٠٩ ، ١٣٣ ، ١٤٨ ، ٢٢٢ ،
 ٢٢٣ ، ٢٢٥
 الغيب ١٥٧ ح ، ٢٤٠

٢٦٩ ، ٣٠٦ ؛ — التسعة ١٣٩ ح ؛ —
 العالیه ١٣٩ ح ؛ — الملكوتیه ٢٩٨ ؛
 عقول فلكی ٢٨٩
 العکس ٣٠-٣٣ ، ٥٨-٦٠
 العلاقة العشقیة ٢٢٨
 العلّة ٦٢-٦٣ ، ٢٦٥ ؛ — الاولى ١٨٠ ح ؛
 — التامة ٩٦ ، ١٨٠ ح ، ٢٠٣ ح ،
 ٢٥٢ ح ؛ — الفیاضة ٩١ ، ١٨٦ ؛ —
 المركبة ٩٤-٩٥ ؛ — المعدّة ٩٧ ح ،
 ١٩٥ ح ؛ — الموجدة ١٩٥ ح ؛ —
 النوریة ١٤٧ ، ١٤٨ ؛ — الوجودیه
 النوریة ١٩٥
 العلل ١٨٤
 العلم ١١٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢١٤ ؛ —
 الاشرافی الحضوری ١٥٠ ح ؛ —
 الحضوری الاشرافی ٢١٥ ح
 علم الانوار ١٠ ؛ — الذوق ٣٠٧ ؛ —
 الكتاب ٢٥٩ ؛ — اليقين ٢١٤ ح
 العلو ١٣٠
 العلوم الالهیه ٣٠٨ ؛ — البعثیه النظریه
 ٥ ، ٧ ؛ — الحقیقیة ٤ ، ٥ ، ٤٠ ،
 ٥٧ ، ٢٥٦ ، ٣٠١ ؛ — الذوقیه
 الکشفیه ٥ ، ٧ ؛ — العرفیه ٤ ؛ —
 المکنونة ٢١٢ ح
 العلویات ١٥٥ ح ، ٢٣٥
 علی بن أبی طالب ع ٣٠٢
 عمود الصبح ٢٣٣ ح

فقر الاعلین ۱۴۶ ح	الغیبة ۱۱۵ ، ۲۵۳ ح
الفقهاء ۴۲ ح	الغیر المتنامی ۱۸۲
الفقیر ۱۰۷ ح	ف
الفکور ۲۵۶	فاذن (Phédon) ۳۰۰
الفلسفة ۳۰۴ ، ۳۰۵	الفارابی ۳۰۵
الفلك ۱۸۵ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ ؛ — الاعظم	الفارد ۱۸۷
۱۹۶ ح ، ۲۴۷ ح ؛ — الاعلی ۱۳۸ ،	فارس ۴ ، ۳۰۱
۱۶۴ ح ، ۲۳۰ ح ؛ — الاعلی الحسی ،	الفارسیون ۲۹۸
المثالی ۱۴۶ ح ؛ — الاقصی ۱۲۶ ح ؛	الفسادات ۲۱۹
— الاول (... الى التاسع) ۲۶۵ ؛	الفاعل ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۷۵ ح ، ۱۸۱ ،
— الثامن ۱۳۹ ح	۲۰۰
فلك الافلاك ۲۸۷ ، ۲۹۳ ح ؛ — الثوابت	فاعل النهار ۱۵۰
۱۳۸ ، ۱۴۹ ؛ — القمر ۲۳۳ ح	الفاعلية ۱۶۸
فلوطینوس (Plotin) ۱۶۳ ح	الفرس ۱۱ ، ۵۲ ح ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ،
الفناء ۲۵۳ ح	۱۹۷ ، ۱۹۹ ح ، ۳۰۱
فوق الفوق ، فوق النور ۲۹۶	فرشاوشر (Frashaoshtra) فرشادشیر
الفهرست لابن التمیم ۲۳۴ ح	۳۰۱ ، ۱۱
الفهلوی ۱۴۷ ح	الفساد ۱۹۹
الفهلویة (الفهلویون ، الفهلوة) ۱۲۸ ،	الفصل ۲۰
۱۲۸ ح ، ۱۴۹ ح ، ۱۵۷ ح	الفضاء ۱۸۸ ، ۲۰۷
القیاض ۱۱۷ ، ۱۳۴ ، ۱۹۵ ، ۲۰۴ ؛ —	الفضایل الدایمة ۱۴۵
لذاته ۱۵۰	فضلاء فارس ، — یونان ۳۰۱
فیثاغورس (Pythagore) ۵ ، ۱۰ ،	الفضیلة النبویة ۳۰۴
۱۵۸ ح ، ۱۶۲ ح ، ۲۲۱ ح ، ۲۳۱ ح ،	الفضل ۱۲۳ ، ۱۷۲ ح ، ۲۳۶
۲۴۱ ح ، ۲۵۵ ح ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۴	الفقر ۱۲۷ ، ۱۳۳ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ،
الفیثاغوریون ۲۴۱ ح	۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۷۸ ح ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ،
الفیض ۱۶۰ ، ۱۷۵ ح ، ۱۷۸ ، ۱۸۱ ،	۲۳۵

- القديسون ٢٥٩ ح
القرب ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
٢٢٨ ح؛ — المكنى، — بالرتبة ١٤٨ ح
القصر ١٩٤
قصة حي بن يقظان، — سلامان وأبسال
٢٧٥
القصر المشيد ٢٧٨
القضاء السابق ٢٥٢
القضية ٢٢-٢٣ ، ٢٤-٢٧ ، ٢٧-٣٠
القطب ١٢ ، ٣٠٦
قطب الوقت ٢٥٩ ح
القلب ١٤٩ ح ، ٢٠٦ ، ٢٧١ ، ٢٩١ ح
القر ١٤٨ ح ، ١٤٩ ح ، ٢٣٣ ح ، ٢٨٧
القوابس ١٨٨ ، ١٩٤ ، ١٩٨
القوابل ١٩٦
القواعد الاشرافية ١٣ ، ١٥٤ ، ٢٦٠ ،
٣٠٨
قواعد الشائين ٣٠٨
القواهر ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ،
١٦٧ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ،
١٨٤ ح ، ١٨٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ،
٢٢٩ ، ٢٣٦ ؛ — الاصول الاعلون
١٤٢ ؛ — الاعلون ١٧٩ ؛ — العلية
١٤٤ ، ١٧٧ ؛ — القدسيون ٢٢٤ ؛
— النازلة ١٦٥ ، ١٦٦ ؛ — النورية
٢٢٥
قوت الهام (القوى الالهامية) ٢٨٠ ؛ —
- ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٤٦ ح ؛ — الاول
٢٧٧ ، ٢٩٥ ح ؛ — الاول الابداعي
٢٣٩ ح ؛ — الثاني ٢٣٩ ح ؛ — العقلي
١٦٩ ح
فيض الانوار المدبرة ٢٣٦ ؛ — الشعاع
١٤١ ؛ — العقل ٢١٢ ح
ق
القابس ١٨٧
القابل ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٧٥ ح ،
١٩٥ ، ٢٠٠
القاعدة الكلية ٥٥
القاهر ١٢٢ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ح ، ١٦٨ ؛
— الاعلى الطولى ١٦٥ ح ؛ — الثاني
(... الى السابغ) ١٤٠ ، ١٤٠ ح ؛
العالي ١٤٩ ح
القايم بالحكمة ١١
القايم بالكتاب ٢٤٤ ، ٢٥٦ (نيز نكاه
كنيد به «قيم») ؛ — الله سبحانه ٣٠٢
قبة الديهور ٢٤٧
القبط ٤
القبول ١٢٣
القدريّة ٣٠٢
القدس ١٦٠ ، ٢٢٩ ، ٢٨٨
قدم الزمان ١٨٠ ح ؛ — العالم ١٧٦ ح ؛
— النفوس ٢٠٣ ح
القدماء ١٩ ، ١٥٣ ح ، ٢٤١ ح
قدماء يونان ٢٩٨

ك	نظری ۲۷۶ ، ۲۸۲
الكاملون ۱۵۵ ح، ۱۶۶ ح، ۲۲۹ ح،	القوس ۲۹۰
۲۴۱ ح، ۲۴۲ ح	قوة الخيال والفكر ۲۸۵؛ - القواهر
الكائنات ۲۱۹	۲۳۶
كبد السماء ۲۸۷	القوة الروحانية ۲۰۰ ح؛ - الشهوانية
الكبريت الاحمر ۳۰۶	۲۰۴؛ - العقلية ۲۴۹ ح؛ - الفضیة
الكتاب الازلي السرمدي ۲۵۰ ح؛ -	۲۰۴؛ - المحركة ۲۸۷ ح؛ -
الالهی ۲۴۴ ح	النورانية ۲۷۰؛ - الوهية ۲۰۹
كتاب الالواح العبادية (از شيخ اشراق)	القوى ۱۴۹، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۹، ۲۶۹،
۱۵۷ ح، ۲۰۷ ح، ۳۰۰	۲۸۷ ح؛ - الباطنة ۲۰۸ ح؛ -
كتاب الله ۲۴۸ ح؛ - الاعظم ۲۴۴ ح	الجسمانية ۲۷۷ ح؛ - الظلمانية
كتاب بحار الانوار (از مجلسی) ۲۰۳ ح،	۲۱۶؛ - النورية ۲۰۷
۲۶۷ ح، ۳۰۳	القهر ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۴۲،
كتاب التلويحات (از شيخ اشراق) ۱۰،	۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۹۶،
۱۶۲ ح، ۱۶۳ ح، ۲۹۹	۲۰۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۵۳؛
كتاب الزند ۱۵۷ ح	- التام ۲۲۸
كتاب السماء والعالم ۱۵۵ ح	قهر العالم الاعلى ۲۲۹
كتاب الشجرة الالهية (از شمس الدين	القياس ۲۲-۲۳، ۳۳-۳۴، ۳۶-۴۰
شهرزوري) ۱۷۰ ح	القيام بالمادة ۱۵۹ ح؛ - الروحاني
كتاب الشفاء (از ابن سينا) ۲۲۵ ح	۲۵۱ ح
كتاب كلمة التصوف (از شيخ اشراق)	قيام القيامة ۱۷۶ ح
۲۹۹	القيامة ۱۶۲، ۲۴۸؛ - الصغرى، -
كتاب اللحات (از شيخ اشراق) ۱۰،	الكبرى ۱۷۶ ح
۲۹۹	قيروان ۲۷۷، ۲۹۴
كتاب المشارع والمطارحات (از شيخ	القيم بعلم الكتاب ۲۶۰ ح
اشراق) ۱۵۵ ح، ۲۴۲ ح، ۲۵۳ ح،	قيم الكتاب ۲۵۸
۲۹۹	
كتاب المقاومات (از شيخ اشراق) ۲۹۹	

- الکمون ١٩٨ ح
کنار سایه (طرف الظلّ) ٢٨٣
الکواکب ١٤٠، ١٤٣، ١٤٦ ح، ١٤٨،
١٤٩، ١٥٠، ١٧٥، ١٩٧ ح،
٢٣٢ ح، ٢٤٦ ح، ٢٨٧؛ — الثابتة
١٣٩؛ — السبعة ١٣٢
الکوکب ١٤٩
الکون فی الذهن ٧١؛ — والفساد ١٧٤
الکهنات ٢٣٨
الکھوف ٢٩٢
کیان خرّه (Kavaēm Xvarnah) ١٥٧ ح
کیخسرو (Kay Khosraw) ١٥٧،
١٩٧ ح، ٣٠١، ٣٠٦
الکیفیّات ٨٧، ٩٨، ١٩٢ ح؛ —
المتوسّطة ١٩٨؛ — المحسوسة ١٩٠ ح
کاو (الثور) ٢٩٠
کیتی (gaethya, gētik) ١٥٧ ح
کیومرث (Gayomarth) ٣٠١، ٣٠٦
ل
اللامکان ٢٦٧ ح
اللانهاية ٢٣٩
لباس المرّ ٢٥٧
اللجة الخضراء (دریاء سبز) ٢٧٦
اللذات ٢٧٠؛ — الحقّة ٢٢٧؛ —
القدسیّة ١٨٤ ح
لذات عالم النور ٢٢٧
- کتاب الیامر لانیاذقلس ٣٠٠
کتاب هیاکل النور (از شیخ اشراق)
٣٠٠
الکتابة الاولى ٢٤٩؛ — الالهیّة ٢٧٥
الکتب المنزلة ٢٤٩ ح
الکثافة ٢٣٤ ح
الکثرة ٨٢، ١٠٥، ١٢٦، ١٣٢، ١٤٧،
١٦١، ٢٠٢
کدبانویّة (Kad-bānū'i) ١٩٩
کراوس (Paul Kraus) ٢٦٧ ح
کرة الثوابت ١٣٩، ١٤٣، ١٤٦ ح
الکرة الکلیّة ١٦٠، ١٦١ ح
کشتی (السفينة) ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥
الکشف ٣٦ ح، ١٦٢ ح، ٢٩٨، ٣٠٨
الکلیّ ١٧، ١٦٠، ١٦١
کلّي النوع ١٥٨ ح
الکلیّات الطبیعیّة ١٥٤
الکمال ١١٩-١٢٠، ١٢٢، ١٢٧،
١٢٨، ١٣٦، ١٦٧، ١٦٨؛ —
العقلیّ ٢٣٥ ح
کمال النفس ٢٧٠؛ — النوریّة ١٦٩
الکمالات ٢٢٥؛ — الحسّیّة البرزخیّة
٢٠٤ ح؛ — العقلیّة ١٨٦ ح، ٢٥١ ح؛
— النوریّة ١٨٣
کمالات الانوار المجردة ١٢٨ ح
الکمالیّة ٨٧-٨٨، ٩٤، ١٢٨ ح
کمان (القوس) ٢٩٠

العقلية ١٥٣ ح، ٣٠٨؛ — المجردة ١٩٦	اللذة ١٣٦، ١٦٠، ٢٢٤، ٢٢٨،
مبدأ المدبرات ٢٢٢	٢٢٩؛ — البرزخية ٢٢٧؛ — الحقّة
المبدأ والمعاد ٢٤٨ ح	٢٢٥
المبدأ أن الأولان ٣٠٢	اللطافة ١٩٠، ٢٠٦، ٢٣٤ ح
المبدئية ١٢٤ ح	اللطيف ١٨٧، ١٩٠
المبدع ٢٦٣، ٢٦٥	اللفظ ١٤، ١٥
مبدع الكل ١١٦، ١٥٦، ١٦٢	لوازم الحركات ٢٣٦؛ — الماهية ٢٣٥
المبدعات ٢٧١	اللوايح ٢٥٤ ح
المتأخرون ١٦٢ ح، ٢٥٩، ٣٠٥، ٣٠٦	اللون ٩٨
المتأله ٣٠٦	اللونية ٦٩-٧٠، ٧١
المتألهون ٣٣ ح، ١٠٨ ح، ١١٤ ح،	ليلة قمر ٢٨٠
٢٣٤ ح، ٢٣٥، ٢٦٢ ح (نيز نكاه	م
كنيد به «الحكماء المألهون»	الماء ١٩٢، ١٩٨، ٢٦٤
المتحرك ١٣٠	ماء الخيوة ٢٥٧
المتخيلة ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٣٧،	المادة ٢٣٦؛ — المشتركة ١٧٧، ١٧٨ ح
٢٤٩ ح، ٢٧١	ماسينيون (L. Massignon) ٢٦٦ ح،
المتصرفات ٢٠٢	٢٦٧ ح
المتضايغان ٤٨-٤٩	الماضي ١٨١، ١٨٢
المتعلقات ٢٢٢، ٢٢٣ ح	المانع ٦٢-٦٣
المتقدسون ٢٣٥	مانى (Mani) ١١، ٢٣٣ ح-٢٣٤ ح، ٣٠٢
المتقدمون ١٦٠، ١٧٧، ٢٥٩، ٣٠٥،	ماه (القمر) ٢٨٧
٣٠٦	الماهيات ١٥-١٦؛ — الخارجة، —
المتكلمون ١٩ ح، ٨٨ ح	العقلية ٩٣
المتزهنون ٢٢٩	الماهية ٥٥، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧،
المتواترات ٤١	١٨٦؛ — النورية ١٢٧، ١٥٩ ح
المتوسط ١٦٦ ح	المباحثات الشرقية ١٥٠ ح
المتوسطات الطولية ١٤٤	المبادئ ٢٢٤؛ — العالية ٢٤٣ ح؛ —

المحاط ۱۳۱	المتوسطون ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۶ ح،
المجبة ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷،	۲۴۱ ح، ۲۴۳ ح، ۲۵۲ ح، ۲۵۴
۱۴۸، ۱۶۰، ۱۸۵ ح، ۱۹۶، ۲۰۴،	المثال ۹۲ ح، ۹۳ ح، ۱۱۱، ۱۵۹،
۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۳،	۱۶۰، ۱۷۶ ح، ۲۰۶، ۲۱۲ ح،
۲۵۶؛ — الحقّة التامة ۲۲۸؛ —	۲۱۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۲؛ —
والقهر ۱۳۷	الانسانی ۱۶۰ ح؛ — العرضی ۲۱۲؛
المحبوب ۱۸۵ ح، ۲۵۳ ح؛ — الاصلی	— المعلق ۲۴۳، ۲۴۴
ح ۲۵۹	مثال الفلك ۱۷۶ ح
المحدد ۹۶، ۱۷۴	المثل ۱۳۴، ۱۶۲ ح؛ — الافلاطونية
المحسوسات ۱۰۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴	۹۲-۹۴، ۱۴۳ ح، ۱۶۱، ۱۶۱ ح،
محسوسات البصر ۲۰۴	۲۳۱ ح؛ — الخيالية المعلقة ۲۳۱ ح؛
المحلّ ۶۶، ۱۹۳، ۲۳۸؛ — الاعلی	— الروحانية ۱۰۱ ح؛ — الروحانية
۲۵۰	المعلقة ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱؛ —
محدد النبي ع ۱۵۷ ح، ۱۶۲، ۲۵۵،	القائمة ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳؛ —
ح ۲۵۵، ۲۶۷	المعلقة ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۰،
المحولات العقلية ۷۱-۷۲	۲۴۳؛ — النورية ۱۵۳ ح؛ — النورية
المحيط ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳	الافلاطونية ۱۵۹ ح
المخصص ۱۲۲، ۱۶۸	مثل افلاطون ۲۳۰؛ — الخيال ۲۱۵؛
المخصصات ۸۲، ۸۳، ۱۰۹	— المرأة ۲۴۱
المغیلات ۴۲	المجاهدات ۱۵۶ ح، ۲۶۰ ح، ۳۰۴، ۳۰۷
المدبرات ۱۴۷، ۱۵۳ ح، ۱۵۴، ۱۶۷،	المجرد ۹۳ ح
۱۸۴ ح، ۱۸۵، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۳،	المجردات ۱۳۹، ۲۱۴ ح، ۲۱۶، ۲۲۸،
۲۶۹؛ — العلوية ۱۵۲	۳۰۷؛ — العقلية ۳۰۷؛ — القاهرة
مدبرات الانواع ۲۰۰ ح	۱۴۴
المدرک لذاته ۱۱۱، ۱۱۳ ح، ۱۱۴،	المجردون ۱۵۶
۱۲۰، ۱۲۱؛ — لنفسه ۱۲۰	مجموع الوجود ۲۴۹ ح
المدرکات ۲۵۶	المجوس ۱۱، ۳۰۲

المسیح بن مریم ع ٢٢٨ ح
المشاركة ٢٩٨
المشائون ٧، ١٠، ١٣، ١٦، ٢١،
٣٢، ٣٦، ٥٢، ٥٨، ٦١ ح، ٦٥،
٦٦، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤،
٧٧، ٧٩، ٨٠ ح، ٨١ ح، ٨٢، ٨٤،
٨٥ ح، ٨٦ ح، ٨٧، ٩٠ ح، ٩٢،
١٠٣ ح، ١٠٨ ح، ١١٢ ح، ١١٤،
١١٥، ١١٩ ح، ١٢٣ ح، ١٢٦ ح،
١٣٣ ح، ١٣٨ ح، ١٣٩، ١٤٤ ح،
١٥٠، ١٥٢ ح، ١٥٣ ح، ١٥٦،
١٥٩، ١٦٠ ح، ١٦٧ ح، ١٧٦،
١٨٦ ح، ١٨٨ ح، ١٩٢ ح، ١٩٨ ح،
٢٠٨ ح، ٢٠٩ ح، ٢١٠ ح، ٢١٩ ح،
٢٢٠ ح، ٢٢١، ٢٥٨، ٢٥٩ ح،
٣٠٨، ٣٠٥
المشاهدات ١٤٢، ١٤٥ ح، ٢٠٥ ح
المشاهدة ١٣٣، ١٣٤-١٣٥، ١٣٦ ح،
١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٥٦ ح،
١٦٢ ح، ١٧٠، ١٧٩، ٢٠٧، ٢١٣،
٢٢٩، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٩٩ ؛ -
الحضورية الاشرافية ٢١٤ ح
مشاهدة النور ١٣٥
مشايخ التصوف ٣٠٥
المشتاق ١٤٧ ح
المشتري ١٤٣ ح
المشتقات ١٩

المدركية ١١٢، ١١٣
مراتب الحكماء ١١-١٢، ٣٠٦-٣٠٨ ؛
- اللعل ١٤٥، ١٥٣
المراحل ٢٣٠ ح
المرآة ١٠١-١٠٢، ٢١٢
المرایا ٩٧ ح، ١٣٤، ٢٢٩، ٢٣١،
٢٣٢
المرجع ١٢٢، ١٧٣، ١٨١ ح، ١٨٦
مرداد (Amertât, Mordâd) ١٢٨ ح، ١٥٧
المرکب ٩٤-٩٥، ١٦٥
المرکبات ١٩٩ ؛ - العنصرية ١٤٣ ؛
- القاسية ١٨٨
المرکز ١٣٠، ١٧٤
المریخ ١٤٣ ح، ١٤٥
المزاج ١٩٨، ١٩٩ ؛ - الاتم ٢٠٠،
٢٠١ ؛ - الاشرف ٢١٨ ؛ - البرزخي
٢١٦
المزدوج ١٨٧
المسالك ٢٤٩
المستبصرون ٢٣٣ ح
المستعاد ٢٣٩
المستقبل ١٨١، ١٨٣
المستنير ١٢٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٠ ح،
١٨٧، ٢٠٧
المستنيرات ١٤٧، ١٤٨
المسخ ٢٢١
المسموعات ١٠٣-١٠٤، ٢٠٤

المعقول ۱۱۴ ح، ۱۶۴ ح	المشرق ۳۶ ح
المعلول ۱۴۸، ۲۶۵؛ — الاسفل العرضی	المشرقون ۲۴۵، ۲۴۵ ح
۱۶۵ ح؛ — الاول ۱۸۰ ح	المشرقیون ۱۵۰ ح، ۲۱۷ ح، ۲۱۸ ح،
المعلولات ۱۴۷، ۲۳۵؛ — القاهرة ۱۸۴	۲۲۱
معلولات النور ۲۲۷	مشهد الضیاء ۲۴۷
المعنی ۱۴، ۱۵، ۱۷	المشهورات ۴۲
المغالطات ۴۶-۵۳، ۵۷	المصادرة علی المطلوب الاول ۴۷،
المغرب ۲۷۶، ۲۹۶	۱۸۲ ح
المغناطیس (مقناطیس) ۱۵۳، ۲۰۴ ح	مصدر الجود ۲۵۱
المغنیات ۲۴۰	المطالب ۴۵
المفارقات ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵، ۱۵۳،	المطلق ۵۷-۵۸
۲۰۳	المظاهر ۹۷ ح، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۲۹،
المفارقة ۸۵، ۲۱۳، ۲۱۷ ح، ۲۲۰،	۲۳۲، ۲۳۳ ح، ۲۳۴ ح، ۲۳۵،
۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹ ح، ۲۳۶، ۲۵۱ ح،	۲۴۲ ح، ۲۵۴ ح
۲۷۰	المظهر ۱۱۳، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۰۷،
المفترقات ۱۷۸	۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
مفید الصور ۹۷ ح	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۵ ح
المفیض ۱۲۸ ح	المعاد ۲۲۵، ۲۶۲
مقابر النفوس ۲۴۹ ح	المعادن ۱۶۵، ۱۹۹، ۲۶۹
المقابلات ۱۷۵	المعارف ۱۸
المقادیر الحسیّة، — المثالیّة ۲۵۴ ح	معاینة المجردات ۲۹۹
مقادیر العالم ۷۹	معرفة النفس ۳۰۷
المقتصد ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۷	المعشوق ۱۶۹ ح، ۱۷۸، ۲۸۰؛ —
المقدار ۷۴-۷۶، ۷۹، ۸۲، ۱۰۹،	لذاته ۱۳۶
۱۵۰، ۱۶۷، ۱۶۸؛ — القايم بنفسه	معشوق الافلاك ۱۷۷
۸۰؛ — المطلق ۷۷	المعشوقات ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸
المقدّسون ۲۳۶	معطى الانوار ۱۰۸

المتزجات ۱۹۱	المقربون ۱۶۸ ، ۲۵۱
المتنع ۲۷	المقولات ۷۴
المثل ۹۳ ح	المقومات للشيء ۵۵
المسكن ۲۷ ، ۶۲ ، ۱۸۰ ح ، ۱۸۶ ؛ —	المقهور السافل ۱۴۹ ح
الاخس ، — الاشراف ۱۵۴	المقهورية ۱۳۶ ح
مكن الوجود ۲۶۳	المكاشفات العقلية ۱۵۰
المسكنات ۱۴۶ ح ، ۱۷۳ ؛ — القديسة	المكاشفون ۲۴۲
۱۷۳ ح	المكاشفة ۲۵۹ ح ، ۲۹۹
النازل ۲۳۰ ح	المكان ۱۳۱ ، ۲۱۲ ح
النازلات ۲۹۸-۲۹۹	ملا صدرا (صدر الدين شيرازي) ۴۸ ح
المناسبات ۱۴۳ ، ۱۷۵ ؛ — العقلية	الملائكة ۲۳۰ ح ، ۲۳۵ ، ۲۴۳ ح ،
۱۷۵ ح ، ۱۷۶ ح ، ۱۷۹ ح ؛ — الفلكية	۲۵۱ ، ۲۵۹ ح ، ۲۶۷ ، ۲۷۰ ؛ —
۱۷۵ ح ؛ — النورية ۱۷۶	الحافظون للعالم ۲۳۵ ح ؛ — السماوية
مناسبات المعشوقات ۱۷۶	۲۳۵ ح ؛ — المدبرة ۲۰۰ ح ، ۲۴۳
المناسبة ۲۰۶ ، ۲۰۷	(للمثل) ؛ — المسيحيون ۲۴۲ ح ؛ —
النم ۲۴۰ ، ۲۴۱	المقربة ۲۴۷ ح ؛ — المقربون ۱۶۳ ح ،
النمات الصديقة ۲۳۶ ، ۲۳۸	۲۳۲ ح ، ۲۴۵ ، ۲۴۵ ح
منبع الوجود ۱۹۶ ح	الملك ۱۵۷ ح ؛ — العامل للارض ، —
المنطق ۵۷ ، ۱۶۷	للسماء ۲۳۳ ح
منطقية أب القدس ۱۵۷ ح	ملك الموت ۲۸۵ ؛ — النور (عالم النور)
المنقسم ۲۶۷	۲۳۳ ح ، ۲۳۴ ح
المنقوش ۲۴۴	الملكات ۲۵۵
النير ۱۲۳	الملكوت ۱۵۷ ، ۲۰۱ ، ۲۴۵
المواجيد ۲۴۲	ملكوت السماوات ۲۳۵ ح
المواليد ۱۸۷ ح ، ۱۹۸ ؛ — الثلاثة ۱۵۴	الملكة النامة الطامسة ۳۰۸
۲۶۹	الملوك الحكماء ۳۰۶
موجب النور المدبر ۲۲۲	المماثلة ۱۵۹ ، ۲۱۲ ح

- الموجود ٦٥-٦٦
الموجودات القاهرية ١٨٤
موسى بن عمران ع ٢٣٤ ح
الموسيقى ٢٠٤ ح
ميانج ٢٣١
الميزان ٢٩٠
الميل ٩٥-٩٦
مينوى (mainyava, mênôk) ١٥٧ ح
ن
النار ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،
١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦-١٩٧ ، ١٩٧ ح ،
١٩٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٥ ؛
— ذات النور ١٩٢-١٩٣
النارية ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٨
النازلون ٢٤٦
الناسوت ٢٠١ ، ٢٠٣
النافث القدسي ٢٥٩
الناقصون ٢٤١ ح
النبات ١٦٥ ، ٢٦٩
النبيون ٢٤٧
النجم اليماني ٢٩٠
النزول ١٤٠ ح ، ١٤٥ ح ؛ — العلى ١٥٣
النسب ١٥٥ ، ١٦٩ ، ١٨٤ ؛ — العقلية
١٧٦ ح ، ٢٠٠ ؛ — الوضعية ٢٠٠ ؛
— القاهرية ١٧٦
النسبة الاولى العقلية ١٤٩ ح ؛ —
الايجابية ٥٧ ؛ — التصديقية ٥٧
- نطاق الجبروت ٢٤٦
النظام ١٥٣ ؛ — الاثم ١٣٧
النظائر ٢١٣ ح
النفس ٧٣ ، ٩٠-٩٢ ، ١٤٩ ح ، ١٥٣ ح ،
٢٤٤ ، ٢٥٢ ح ؛ — النفس الشريف
١٦٣ ح ؛ — الكلية ٢٨٤ ح ، ٢٩٠ ح ،
٢٩٣ ؛ — المتخلعة ٣٠٨ ؛ — الناطقة
١٤٧ ح ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
٣٠٧ ؛ — النباتية ١٦٥
نفس الفلك الاول (— الثاني ... الى
التاسع) ٢٦٥
النفوس ١٠٦ ح ، ١٥٤ ، ١٥٨ ح ، ١٦٥ ،
٢٠١ ح ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٦٩ ؛ —
الامارة واللومة ٢٨٦ ح ؛ — البشرية
١٩٧ ح ؛ — الجزئية ٢٨٤ ح ، ٢٩٢ ؛
— الفلكية ٩٧ ح ، ١٥٢ ح ، ١٥٣ ح ،
١٦٤ ح ، ٢٤٤ ح ، ٢٧٨ ح ؛ — القدسية
٢٠٨ ؛ — الكاملة ١٩٧ ح ؛ — المتصرفة
٢٢١ ؛ — المتعلقة ١٤٦ ح ؛ — المجردة
٢٥٢ ؛ — الناطقة ١٤٦ ح ؛ — الناقصة
٢١٩ ح
نفوس الافلاك ٩٦ ، ١٨٤ ح ، ٢٣٥ ح ؛
— الكاملين ٢٣٥ ح ؛ — الكواكب
١٩٧ ح
النفي ٣٠
النقص ٨٧ ، ١١٩-١٢٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،
١٨٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٠

١٨٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٧، ح ٢٥٢؛
 — الشارق ١٢٩ (— العارض المجرد)
 ١٢٩ ح؛ — الشعاع ٢٠٧؛ — العارض
 ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١١٧،
 ١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٨، ١٩٦،
 ٢٠٦، ٢١٧، ٢١٩ ح؛ — العالي
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ — العظيم ١٢٨؛ — الفايز
 من العقل ٢٥٩ ح؛ — في نفسه لغيره،
 في نفسه لنفسه ١١٧؛ — القاهر
 ١٥٤، ١٦٠، ١٦٥، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣؛ — القاهر
 الفايز ١٩٥؛ — القاهر الفايز
 للنوع ١٩٣؛ — القايم ١٢١، ١٣٣،
 ١٥٥ ح؛ — القدسي ٢٢٣؛ — القهار
 ١٢١؛ — القيوم ١٢١؛ — لذاته
 ١٥٢؛ — لغيره ١١٠؛ — لنفسه ١١٠،
 ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢١؛ —
 المبصر ١٣٥؛ — المتصرف ١٦٦،
 ١٦٧، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٢٠؛ —
 المثالي ٢٤١ ح؛ — المجرد ١٠٧،
 ١١٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٣٣،
 ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٩٥، ٢١٧،
 ٢٣٦؛ — المجرد الغني ١٢٢؛ —
 المجرد المدير ١٩٣، ١٩٤، ٢١٧،
 ٢٢٢، ٢٢٣؛ — المحرك ١٣٢؛ —
 المحض ١٠٧، ١١٠، ١١٣، ١١٤،

نقوش الكائنات ٢٣٦، ٢٣٧
 نواميس الفرس ١٥٨ ح
 النور ٥٢ ح، ١٠٦، ١٠٧-١٠٨، ١١٤،
 ١١٥، ١٢٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧،
 ١٦٢، ١٦٣ ح، ١٦٧، ١٨٨،
 ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٧،
 ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٣ ح-
 ٢٣٤ ح، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٧؛ —
 الأتم ١٣٣؛ — الاسفهد (Espahbad)
 ١٤٧، ١٤٧ ح، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٤،
 ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٣،
 ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨،
 ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٦؛ — الاسفهدى
 ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨؛ — الاظهر
 الاقهر ١٢٢ ح؛ — الاعظم الاعلى
 ١٢١؛ — الاعلى ١٧٨، ٢٢٤؛ —
 الاعلى الخالص ٢٢٣ ح؛ — الاقرب
 ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧،
 ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٨ ح، ١٥٤؛
 — الاقهر ٢٩٦؛ — الانقص ١٣٣؛
 — البارق ٢٥٢، ٢٥٣؛ — الباصر
 ١٣٥؛ — البرزخي ٢٠٧؛ — التام
 ١٧٠، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٣؛ —
 الثاني (— الثالث... الخامس) ١٤٠؛
 — الجوهرى العلى ١١٩؛ — السافل
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ — السانح ١٣٨، ١٤٠،

— المحضة ١٢٤	١١٧، ١٢٧، ١٥٠ ح، ١٥٣، ١٦٠،
نوع الانسان ١٦٢	١٦٢، ١٩٦ ح، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٢٦،
النوع الباقي ١٦١ ح؛ — القايم النورى	٢٤١ ح؛ — المحيط ١٢١، ٢٥٥؛
١٤٣؛ — المادى ١٥٩ ح	— المدير ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤،
النهاية ١٦٨	١٦٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٥، ١٩٦ ح،
النير الاعظم ١٧٢	٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣،
و	٢١٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٥٤، ٢٥٥؛
الواجب ٢٧	— المركب ١٩٣؛ — المستعار ١٦٧؛
واجب الوجود ٩٣-٩٤، ١١٦، ١٥٠،	— المستفاد ١٢٧؛ — المصباحى
٢٦٤، ٢٦٣، ١٥٢	١٦٨؛ — المفيد ١٢٧؛ — المقدس
الواجد ٢٦٧ ح	١٢١؛ — الناقص ١٣٦، ١٧٠،
الواحد ١٠٥، ١٢٥، ٢٦٦، ٢٦٧	١٩٥، ٢١٢؛ — الناقص العرضى
وادى ايمن ٢٨٠؛ — مورچگان (رادى	٢١٣؛ — والظلمة ١٠
النل) ٢٨٢	نور الانوار ١٢١-١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،
الواسطة ١٦٧، ١٧٠، ٢٢٦	١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤،
الواهب ٢٠١، ٢١٨	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١،
واهب الصور ٩٧ ح، ٢٦٥، ٢٦٨؛ —	١٤٦ ح، ١٤٧ ح، ١٤٨ ح، ١٥٠،
العلم والتأييد ٢٠١	١٥٤، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١،
الوجد الدايم ٢٦٩	١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦،
الوجوب ٥٧، ٦٩، ٨٤، ١٣٩	١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٥ ح، ٢١٣، ٢٢٣،
الوجود ٦٤-٦٧، ٨٤، ٩٣-٩٤، ١١٦،	٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٥،
١٣٤، ١٣٧، ١٨٦، ٢٦٦؛ —	٢٥٧، ٢٥٨؛ — السماوات والارض
الممكن ٣٠١؛ — الواجب ٣٠١	١٦٤؛ — النور ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣،
الوحدة ٦٧-٦٨، ٨٢، ٩١-٩٢، ١٠٥،	١٣٧، ١٣٨ ح، ١٦٤، ٢٩٦
١٦١، ٢٠٢؛ — الحقيقة ١٤٥ ح	النورية ١١٤، ١٢٠، ١٣٤، ١٣٦،
الوحى القديم ١١٤ ح	١٤٥ ح، ١٤٦ ح، ١٤٧، ١٤٨،
الوطن ٢٧٩؛ — الاصلى ٢٠٤ ح	١٦٨، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧ ح، ٢١٦؛

- ١٢٣ ، ١٣٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ؛ —
 الظلمانية الجسمانية ١٧٥ ح ؛ —
 النورية ١٢٣ ؛ — النورية الروحانية
 ١٧٥ ح ؛ — النورية الشعاعية ١٣٨
 الهياكل ١٥٦ ، ٢٤٧ ح ، ٢٤٩ ح ؛ —
 (عند الفرس) ١٩٧ ح
 هياكل القربان ٢٤٥
 الهيكل ٢١٤ ، ٢٥٤
 الهیولی ٧٤-٨٧ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٩٢ ح ،
 ٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛ — المشتركة ١٩٣
 هیولی الافلاك ١٩٣
 ی
 الیاس ١٨٨ ، ١٨٩
 یاجوج وماجوج ٢٨٥ ، ٢٨٦
 الیبوسة ٢٠٠ ح
 یحیی النحوی (Johannes Grammaticus)
 (Jean Philopon) ٢٠٠ ح
 الیسار ٢٨٠
 الیقین ٣٠٧ ، ٣٠٨
 الیمن ٢٧٧ ح ، ٢٧٩ ح ، ٢٨٠
 الیمانی ٢٧٧ ح
 یمین ٢٨٠
 ینایع الخره والرای ١٥٧ ؛ — النور ٢٢٤
 ینبوع البهاء ٢٤٥ ؛ — الحیوة ٢٢٤ ؛ —
 النور ١٩٦ ح ؛ — النور والحیوة ٢٢٦
 یوذاسف نگام کنید به « یوذاسف »
 یوم القیامة ٢٤٨ .
 یونان ٤ ، ٥٢ ، ٣٠٦
- الوهم ٢٠٩ ، ٢١٠ ح ؛ — والخیال ٢٨٦ ح
 ه
 الهادی ابن الخیر الیمانی ٢٧٧ ، ٢٨١
 الهبوط ٢٨٠
 الهدهد ٢٨٠ ، ٢٨٢
 هرمس (Hermès) ٥ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥٦ ،
 ١٥٧ ، ١٥٨ ح ، ١٦٢ ح ، ٢٢١ ح ،
 ٢٤١ ح ، ٢٥٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ،
 ٣٠٥ ؛ — الهرامسة ٣٠٠
 الهند ١٥٦
 الهواء ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،
 ١٩٢ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٦٤
 الهوائية ٢٦٨
 هورخش (Hûrakhsh) ١٤٩
 هورقلیا ٢٥٤ ، ٢٥٥ ح
 هوشنگ (Hûshang) ١٩٧ ح
 هوم ایزد (Hôm Izad) ١٥٨ ح
 الهویة ١٨٦
 الهیثات ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٩٣ ،
 ٢٥٦ ح ، ٢٦٣ ؛ — الردية ٢٧٠ ؛ —
 الظلمانية ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،
 ١١٢ ، ١١٩ ، ١٤٦ ح ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
 ٢٣٥ ؛ — الفلكية ٢٢٠ ؛ — النورانية
 ١٠٦ ح ؛ — النورانية الروحانية ١٦٠ ،
 ١٦٠ ح ؛ — النورية ١١٠ ، ١١٢ ،
 ١٤٦ ح ، ٢٠٥ ، ٣٠٨
 الهیئة ١٣ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
 ١٦٧ ، ١٧٢ ؛ — الظلمانية ١٠٧

فهرست مجموعه

كتاب حكمة الاشراق

صفحة

٢

٩

المقدمة لشس الدين معبد الشهرزورى

المقدمة للمصنف

القسم الاول

فى ضوابط الفكر

المقالة الاولى

فى المعارف والتعريف

١٤

الضابط الاول : فى دلالة اللفظ على المعنى

١٥

الضابط الثانى : فى مقسم التصور والتصديق

١٥

الضابط الثالث : فى الماهيات

١٦

الضابط الرابع : فى الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة

١٧

الضابط الخامس : فى ان الكلى ليس بموجود فى الخارج

١٨

الضابط السادس : فى معارف الانسان

١٨

الضابط السابع : فى التعريف وشرايطه

١٩

فصل : فى الحدود الحقيقية

٢٠

قاعدة اشراقية : فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات

المقالة الثانية

فى الحجج ومبادئها

٢٢

الضابط الاول : فى رسم القضية والقياس

٢٤

الضابط الثانى : فى اقسام القضايا

٢٧	الضابط الثالث : في جهات القضايا
٢٩	حكمة اشراقية : في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية
٣٠	الضابط الرابع : في التناقض وحده
٣١	الضابط الخامس : في العكس
٣٣	الضابط السادس : في ما يتعلق بالقياس
٣٤	دقيقة اشراقية : في السلب
٣٦	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثاني
٣٧	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثالث
٣٩	فصل : في الشرطيات
٤٠	فصل : في قياس الخلف
٤٠	الضابط السابع : في موادّ الاقيسة البرهانية
٤٢	فصل : في التمثيل
٤٤	فصل : في انقسام البرهان الى برهان لمّ وبرهان ان
٤٥	فصل : في بيان المطالب

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين

٤٦	الفصل الأول : في المغالطات
٥٤	الفصل الثاني : في بعض الضوابط وحلّ الشكوك
٥٥	قاعدة : في المقومات للشيء
٥٥	قاعدة : في القاعدة الكلية
٥٦	قاعدة واعتذار
٥٨	قاعدة : في هدم قاعدة المشائين في العكس
٦١	الفصل الثالث : في بعض الحكومات في نكت اشراقية
٦١	مقدمة

- i. حكومة : فى الاعتبار العقلية ٦٤
- فصل : فى بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ٧٢
- ii. حكومة أخرى : فى بيان ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شىء من الاشياء ٧٣
- iii. حكومة أخرى : فى ابطال الهيولى والصورة ٧٤
- iv. حكومة : فى ان هيولى العالم العنصرى هو المقدار القايم بنفسه ٨٠
- v. حكومة أخرى : فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة ٨٠
- قاعدة : فى ابطال الجوهر الفرد ٨٨
- قاعدة : فى ابطال الخلاء ٨٩
- vi. حكومة : فيما استدلل به على بقاء النفس ٩٠
- vii. حكومة : فى المثل الافلاطونية ٩٢
- قاعدة : فى جواز صدور البسيط عن المركب ٩٤
- viii. حكومة : فى ابطال جسمية الشعاع ٩٧
- ix. حكومة : فى تعضيف ما قيل فى الابصار ٩٩
- قاعدة : فى حقيقة صور المرايا ١٠١
- x. حكومة : فى المسموعات وهى الاصوات والحروف ١٠٣
- فصل : فى الوحدة والكثرة ١٠٥

القسم الثانى

فى الانوار الالهية

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها

المقالة الاولى

فى النور وحقيقته

ونور الانوار وما يصدر عنه أولاً

- i. فصل : فى ان النور لا يحتاج الى تعريف ١٠٦
- ii. فصل : فى تعريف الغنى ١٠٧

- ١٠٧ .III. فصل : فى النور والظلمة
 ١٠٩ .IV. فصل : فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد
 ١١٠ .V. فصل اجمالى : فى ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد
 ١١١ .VI. فصل تفصيلي : فيما ذكرناه أيضاً
 ١١٤ حكومة : فى ان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته
 ١١٧ .VII. فصل : فى الانوار وأقسامها
 ١١٩ .VIII. فصل : فى ان اختلاف الانوار المجردة هو بالكمال والنقص لا بالنوع
 ١٢١ .IX. فصل : فى نور الانوار

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

- .I. فصل : فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد ١٢٥
 .II. فصل : فى ان أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد ١٢٦
 .III. فصل : فى أحكام البرازخ ١٢٩
 .IV. فصل : فى بيان ان حركات الافلاك ارادية ، وفى كيفية صدور
 الكثرة عن نور الانوار ١٣١
 قاعدة : فى كيفية التكثر ١٣٣
 قاعدة : فى جود نور الانوار ١٣٤
 قاعدة : فى المشاهدة ١٣٤
 قاعدة اخرى اشراقية : فى ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع
 ذلك النور على من يشاهده ١٣٥
 .V. فصل : فى ان لكل نور عالٍ قهراً بالنسبة الى النور السافل وللسافل
 محبة بالنسبة الى العالى ١٣٥
 .VI. فصل : فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبة للنور العالى ١٣٧
 .VII. فصل : فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شيء منه ١٣٧
 .VIII. فصل : فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها ١٣٨

- ix. فصل : فى تنمّة الكلام على الثواب وبعض الكواكب ١٤٩
 x. فصل : فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراف ١٥٠
 xi. فصل : فى قاعدة الامكان الاشراف على ما هو سُنّة الاشراف ١٥٤
 قاعدة : فى بيان جواز صدور البسيط عن المركّب ١٦٥
 قاعدة : فى بيان أقسام أرباب الانواع ١٦٥
 xii. فصل : فى بيان عدم تنهى آثار العقول وتنهى آثار النفوس ١٦٧

المقالة الثالثة

فى كَيْفِيَّة فعل نور الانوار والانوار القاهرة
 وتنميم القول فى الحركات العلوية

- i. فصل : فى بيان أنّ فعل الانوار أزلى ١٧١
 ii. فصل : فى بيان أنّ العالم قديم وأنّ حركات الافلاك دورية تامة ١٧٢
 iii. فصل : فى تنمّة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى
 أزلية الزمان وأبدية ١٧٧
 iv. فصل : فى بيان أنّ حركات الافلاك لنيل أمر قدسى للبدن ١٨٣
 قاعدة : فى بيان أنّ المجعول هو الماهية لا وجودها ١٨٦

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ وهيئاتها
 وتركيباتها وبعض قواها

- i. فصل : فى تقسيم البرازخ ١٨٧
 ii. فصل : فى بيان انتهاء الحركات كلّها الى الانوار الجوهرية أو المرضية ١٩٣
 iii. فصل : فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغيير فى
 الكيفيات لا فى الصور الجوهرية ١٩٨
 iv. فصل : فى الحواس الخمس الظاهرة ٢٠٣
 v. فصل : فى بيان أنّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيراً فى البدن ٢٠٤
 vi. فصل : فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ٢٠٦

- vii. فصل : فی آن الحواسّ الباطنة غیر منحصرة فی الخمس ٢٠٨
viii. فصل : فی حقيقة صور المرايا والتخیل ٢١١

المقالة الخامسة

فی المعاد والنبوّات والمناجات

- i. فصل : فی بیان التناسخ ٢١٦
ii. فصل : فی بیان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور ٢٢٣
iii. فصل : فی بیان أحوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنیّة ٢٢٩
iv. فصل : فی الشرّ والشقاوة ٢٣٥
قاعدة : فی کیفیّة صدور الموالید النیر التناهیة عن العلویّات ٢٣٥
v. فصل : فی بیان سبب الانذارات والاطلاع علی المغیّبات ٢٣٦
vi. فصل : فی أقسام ما یتلقی الكاملون من المغیّبات ٢٤٠
vii. فصل : مسطور فی لوح الذکر البین ٢٤٤
viii. فصل : وارد آخر ٢٤٨
ix. فصل : فی أحوال السالکین ٢٥٢
x. وصیّة المصنّف ٢٥٧

رسالة فی

اعتقاد الحکماء

٢٦١

قصّة الغربة الغریّة

با ترجمه وشرح فارسی

٢٧٣

ذیل : منتخبهای از هر دو شرح راجع به مقدّمه کتاب حکمة الاشراق ٢٩٨

فهرست کلّی مشتمل بر اصطلاحات ونامهای شخصها وجاها وکتابها ٣٠٩

فهرست مجموعه ٣٤٤

SOMMAIRE

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION	1
II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA « PHILOSOPHIE ORIENTALE »	5
III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES	
1. Le plan et l'idée du livre	19
2. La Source « orientale »	31
3. Les Lumières Archangéliques : Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes	39
4. Memento d'extase	55
5. La lignée des commentateurs	59
6. Les deux grands commentaires de Shamsaddîn Shahrâzûrî et de Qoribaddîn Shîrâzî	64
7. Les manuscrits	71
IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES	
1. Le contenu de l'Épître	79
2. Les manuscrits	83
V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL	
1. Le texte du Récit	85
2. Les manuscrits	92
3. Perspective	95
Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits	100

Textes

Kitâb Hikmat al-Ischrâq	٢٦٠ - ١
Risâla fî 'Itiqâd al-Hokamâ'	٢٧٢ - ٢٧١
Qissat al-Ghorbat al-gharbiya	٢٩٧ - ٢٧٢
Appendice : extraits des commentaires relatifs au prologue du Kitâb Hikmat al-Ischrâq	٢٠٨ - ٢٩٨
Index des termes techniques et des noms propres	٢٠٩
Table	

Les indications éventuellement données dans l'apparat critique le sont également en persan. Suivant les règles en usage pour les éditions classiques, il n'est point fait d'appel de note en cours du texte. Toutes les autres indications concernant la disposition des sigles ont été données précédemment.

Comme le montre le tableau récapitulatif ci-dessus, un certain nombre des manuscrits sur lesquels est basée la présente édition des œuvres de Sohrawardî, proviennent de bibliothèques de Turquie. Que ce me soit l'occasion de formuler de nouveau mon souvenir reconnaissant pour les amis et pour les autorités turques qui pendant les années d'un studieux séjour, m'avaient aidé à rassembler le premier matériel nécessaire pour l'édition du *Corpus* sohrawardien.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion au cours de ces Prolégomènes de mentionner l'aide confraternelle reçue de quelque *mostashriq*... je veux dire de quelque membre de la famille de l'Orientalisme dispersée de par le monde. De chères amitiés iraniennes y ont été nommées en bonne place, et il m'est agréable de dire quel encouragement elles ont été au cours des années qu'ont exigées la préparation et l'impression de ce volume. L'intérêt toujours en éveil pour ce qui se passait dans mon «laboratoire» *ishrâqi*, m'était un précieux stimulant. Une nouvelle étape est maintenant franchie, avec l'espoir d'avoir contribué un peu à l'avenir des études philosophiques en Iran.

Je voudrais encore mentionner spécialement ici M. Mahdî Bayânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale Ferdoust; M. Sharîfî, Directeur de la Bibliothèque du Parlement (Majlis); M. Javâd Kama-liân, mon assistant au Département d'Iranologie.

Enfin, je tiens à remercier cordialement le dévoué personnel iranien de notre petite imprimerie, qui avec un outillage des plus réduits, a réussi à mener à bien la fabrication du présent volume.

TÉHÉRAN

Mai 1952

Ordibehesht 1331

Henry Corbin

Ia : variante de ms. donnée par Shahrâzûrî (exceptionnel).

Ir : passages extraits du commentaire.

Iz : leçon des *lemmata* expressément confirmée par le commentaire.

(Ir)Tu : passage extrait du commentaire de Qoṭbaddîn ayant son équivalent dans celui de Shahrâzûrî.

2. *Risâla fi l'tiqâd al-Hokamâ'*.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement, n° 630. VIII^{me} s. hég.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247. Daté 775 h.

D = Téhéran, Coll. Fakhraddîn Nasîrî. XI^{me} s. h. (Copie Mîr Dâmâd, cf. supra pp. 84-85).

3. *Qissat al-Ghorbat al-gharbiya*.

B = Brousse, Emîniye 1500/160. Texte arabe et paraphrase persane.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

A = Istanbul, 'Ashîr I 451. Daté 706 h.

Aa : gloses explicatives.

R = Istanbul, Ragîp 1480. Daté 732 h.

Rt : corrections marginales.

Ra : gloses marginales ou interlinéaires.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821. Daté 744 h.

Pa : gloses explicatives.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217. Daté 865 h.

Z = Istanbul, Université, Arabça Yazma 935. Non daté. Récent.

Zt : corrections marginales.

Za : gloses explicatives.

< > indique tout élément de texte dont l'interpolation s'est avérée nécessaire.

+ indique une addition dans les mss. annoncés par les sigles.

— indique une omission dans les mss. annoncés par les sigles.

() enclôt une observation de l'éditeur.

N. B. — Les références *qorâniques* sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran (Éd. Islâmîya, Téhéran 1363). La numérotation des versets correspond, à très peu d'exceptions près, à celle de l'ancienne édition Flügel. Les références sont données en note sous la forme persane habituelle, v. g. سورة الفاطر آية ١

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES SIGLES DES MANUSCRITS

1. *Kitâb Hikmat al-Ishrâq.*

T = Téhéran, lithographie 1315 h. l. Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn Shirâzi.

Ta : variantes de mss. données par Qoʻbaddîn dans son commentaire.

Tu : passages extraits du commentaire de Qoʻbaddîn.

(Tu)T : passage extrait du commentaire, surligné dans la lithogr. comme s'il appartenait au texte.

(Tu)Ir : passage extrait du commentaire de Shahrazûrî ayant son équivalent dans celui de Qoʻbaddîn.

Tt : correction interlinéaire dans la lithographie, se rapportant au texte.

Tut : correction se rapportant au commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252. Daté 679 h. — Texte seul.

Ha : corrections marginales.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3271. Daté 708 h. — Texte seul.

Et : corrections marginales.

M = Téhéran, Collection du professeur Meshkât (Bibliothèque de l'Université de Téhéran). Daté 718 h. — Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn.

Ma : variantes de mss. données dans le commentaire.

Mu : passages extraits du commentaire.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 734 h. (Majmû'a : 731-735 h.). — Texte seul.

Rt : corrections marginales.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. Daté 732 h. — Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn.

Fa : variantes de mss. données dans le commentaire.

Fu : passages extraits du commentaire.

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230. — IX^e siècle hég. — Texte avec le commentaire de Shahrazûrî.

mân la Perse mieux qu'à nul autre, s'applique cette sentence célèbre du VI^me Imâm shî'ite, l'Imâm Ja'far, à son tour le Shaikh al-Ishrâq, l'auteur du Récit de l'Exil occidental, mérite plus que tout autre, de guider la théorie idéale des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse répéter cette prière : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi¹⁸⁰. »

roïsme temporel par dévouement à la cause shî'ite, et s'exhaussant en ardent désir de vie éternelle dans le soufisme des vocations mystiques. Cf. Salmân Pâk, p. 42. A son tour, la tropologie du Récit sohrawardien de l'Exil occidental éveille l'Étranger à la conscience de soi, pour qu'il ose le défi : s'exiler de l'Exil.

180. Cf. Massignon *ibid.* p. 4, et Majlisî, *Bi'hâr al-Anwâr* T. xxii (non pas xxv) lith. Téhéran 1303, p. 299 dernière ligne ; le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shî'ites à la tombe de Salmân.

telle «assomption» fut à la source de la gnose en Islam, on entrevoit en quel sens il sera vrai de dire qu'en la ferveur et la foi d'un Sohrawardî, le vieil Iran «contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes¹⁷⁸.»

Ainsi la situation est-elle beaucoup trop complexe pour se réduire à la question de savoir si la philosophie de Sohrawardî représente une réaction contre l'Islam, ou bien si elle tente d'incorporer à l'Islam un nouveau «synchrétisme». Ce serait poser la question en termes simplistes, telle que pouvaient la concevoir les juristes qui tramèrent le procès de Sohrawardî à Alep. Ni la hauteur d'horizon ni le geste la montrant n'étaient à la portée de personne ni de rien qui eût un caractère officiel et institutionnel. Aux yeux de l'orthodoxie le «shaikh martyr» (shahîd) est resté le shaikh «mis à mort» (maqtûl).

Son œuvre immense est restée peut-être inachevée; nous avons pu jusqu'ici en relever une face. C'est qu'elle ne cessa de vivre chez tous les Ishrâqîyûn dont l'Iran et l'Inde, notamment, furent la patrie terrienne. Ces membres de la famille de l'Ishrâq furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent «l'appel du côté droit de la vallée, du fond d'un buisson» (28/30), l'Appel du «côté oriental» qui s'élève au cœur du Récit (p. 279) et qui, pour «rappeler» de l'exil, doit commencer par éveiller la conscience de l'Exilé. L'invocation qui revient comme un refrain dans un des psaumes de Sohrawardî: «Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière» — fait écho à la foi de ceux qui savent que «les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière» (Jean I/5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants «a commencé expatrié (*gharîb*) et redeviendra expatrié comme au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient!¹⁷⁹» S'il est bien vrai qu'à Sal-

178. L. Massignon, Salmân Pâk... p. 11, montrant comment la foi nouvelle pouvait illuminer la vision d'un milieu d'antique culture. «Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam.» Ibid.

179. ان الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغريباء. Majlisî, Biḥār al-Anwâr T. iii lith. Téhéran 1306, p. 292 l. 35 ss., où le texte est accompagné d'une exégèse historicisante assez inoffensive. Comme l'a montré M. Massignon, le cas de Salmân le Pur exemplifie par excellence la suprême vocation de l'Exil et de l'Exilé, entraînant à l'hé-

exclure. Loin de là, il l'a vécu dans sa pureté, mais cette pureté même est celle que définit précisément le Récit de l'Exil occidental.

Visionnaire de l'Orient des Lumières, exilé à l'Occident terrestre, nostalgique épris de ces « Formes de jeunesse et de Lumière » que sont les Lumières archangéliques victoriales, fasciné par le monde des « Mères » ou Lumières infinies au-delà du Ciel des Fixes, — il a voulu revivre et reproduire en lui-même, et ensuite rendre exprimable et communicable, le ravissement d'extase qui fut celui de Zaratroustra aussi bien que celui de Mohammad en la nuit du « Mi'râj ». Nous avons insisté précédemment sur ce « ta'wîl » : non plus une exégèse saisissant un texte mort, mais un exode qui s'empare d'une âme vivante, pour la reconduire à l'*avenir* de son origine.

Le sentiment de l'exil, la conscience de veiller à la frontière du pays d'origine qui est pour un temps nécessaire la région interdite (qu'elle s'appelle Orient des Lumières, Sources du Xvarnah, Yemen ou tout autrement), — c'est la tonalité affective fondamentale du gnostique ; elle est commune à tous les membres de toutes les familles de la Gnose, chrétienne, manichéenne ou islamique, et elle les caractérise.

Aux prises avec les religions de la lettre et de la loi, ce que ces Étrangers ont à opposer, ce n'est ni un essai de conciliation dialectique, ni un système de réfutation rationnelle. Ils doivent accomplir leur Retour, et par là même convertir, ramener toute chose et toute forme, figée dans la servitude d'illusoires triomphes, à leur origine de lumière et de vie. Et c'est cela même, étymologiquement, le « ta'wîl », l'*exegesis* qui, accomplie par l'Exilé, a la valeur d'un *exode*, c'est-à-dire d'un Retour non pas à quelque patrie terrienne, mais à ce qui est éternellement Origine. Le projet d'un Mânî embrassait à la fois, pour les conduire à leur éclosion, bouddhisme, zoroastrisme et christianisme. L'exilé du Récit sohrawardien, c'est-à-dire de son propre aveu l'auteur lui-même, peut à l'image d'un Mânî mourant, « sortant d'Égypte », reconduire, lui aussi, le vrai et pur Islam à l'*éclosion* de son origine, et en même temps, et par là même, reconduire à leur origine et à leur vérité tous les symboles religieux (hermétistes, zoroastriens, manichéens, chrétiens) dont il assume la charge. C'est alors, en sa personne, l'Islam qui, en se transfigurant, assume ce Retour et cette transfiguration des symboles. Et si une

« quarante jours » de retraite spirituelle exigés par l'auteur pour entraîner l'aspirant à la lecture de son livre, il nous en faudra sans doute plus encore pour achever ce que nous entrevoyons. Il y aura encore à lutter avec le chaos des manuscrits, et avec l'ampleur des pensées d'une âme que la mort arracha, en pleine jeunesse, à sa présence terrestre. Nous avons du moins son testament spirituel ; tout le livre « *Hikmat al-Ishrâq* » a ce sens, les dernières pages nous en assurent, puisqu'il doit être le remplaçant, le *khalife* du shaikh auprès des Ishrâqîyûn.

Une question reste posée, et nous ne l'avons pas éludée. Il y a dans les « *Mo'ârahât* » une allusion aux « stations secrètes » que recèle le « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » ; il y a plusieurs allusions à un procédé d'écriture spéciale, il y a l'injonction de recourir au « *Qâ'im bi'l-kitâb* ». La mort prématurée du jeune shaikh, victime à Alep des fanatiques et de l'entourage de Salâhaddîn (Saladin), n'a-t-elle pas empêché une grande pensée instauratrice d'atteindre à son plein épanouissement ? Il restait beaucoup à dire. Les dimensions restreintes du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » sont hors de proportion avec l'immensité du projet. La seconde partie du livre, l'essentielle, tient, sans les commentaires, en une centaine de pages. Elle donne à plus d'une reprise, l'impression qu'elle énonce plutôt un programme.

La ferveur zoroastrienne ferait peut-être penser à certaines tentatives antérieures signalées en Iran, par exemple celle de cet adolescent du nom d'Ibn Abî Zakarîyâ Tammâmî qui au IV^{me}/X^{me} siècle s'annonça comme le prophète d'une sorte de zoroastrisme réformé¹⁷⁷. Il y aurait à craindre pourtant que la comparaison ne soit pas à la mesure du projet de Sohrawardî et de son instauration. Certes, il a heurté de front les représentants officiels des institutions islamiques. Le « shaikh martyr » n'avait rien à ménager, rien à sauvegarder : ni institution politique, ni confessionnelle, ni sociale. Il fut vraiment et intégralement le *javânmard*, le chevalier de son âme, au service du projet inspiré à celle-ci « par l'Espit-Saint lors d'une journée merveilleuse », et guidé par le seul amour de la Sophia divine qui embrasa l'extase du roi Kay Khosraw. Mais le pur Islam spirituel, jamais il ne l'a rejeté, jamais il ne voulut ni n'eut à s'en

177. Cf. Bîrûnî, *Chronologie*, p. 213.

fragments de Sohrawardî. Daté 865 H. Le texte de la *Ghorba* se trouve aux fol. 209v-211.

Z – Istanbul, Riza Pasha 2043 (– Université, Arabça Yazma 935. Cf. Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 77). Majmû'a, 130 x 210 mm. 87 fol. Non daté. Moderne. Le texte de la *Ghorba* remplit les fol. 1-3v. Le reste du ms. est occupé par le Kitâb al-Tahâra de Maskôyê.) Le ms. a été copié à Téhéran par Hâjjî Mohammad ibn Mûsâ Rezâ Teherânî. Excellente naskhî persane.

Ce ms. ne contient pas le prologue. En revanche, on remarquera la précision des premières lignes rappelant qu'en ce Récit symbolique Sohrawardî a imité le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Et, trait peut-être significatif de ce manuscrit copié en Iran, Sohrawardî n'y est pas désigné comme le shaikh «maqtûl» (mis à mort, assassiné), mais comme *al-shaikh al-sa'id al-shahîd*, le «bienheureux shaikh martyr.» (p. 274 n.)¹⁷⁶

Zt: correction marginale (exceptionnelle).

Zα: gloses explicatives (très peu nombreuses).

3. Perspective.

C'est sur la mention du plus récent de nos manuscrits, faisant mémoire du «shaikh martyr», que peuvent se clore les prolégomènes du présent volume. Elle exprime, telle qu'elle apparut aux yeux de ceux pour qui elle fut signifiante, la vocation du jeune shaikh. Deux des œuvres qui figurent ici même, formulent dans leur intitution le «chiffre» de sa biographie spirituelle la plus intime: de «l'Orient des pures Lumières» à «l'Exil en Occident». Il ne s'agit pas ici de conclure, simplement de marquer une étape sur la route d'une longue entreprise. Celle-ci passe désormais sous une voûte dont les retombées nous apparaissent sûres et distinctes, où qu'elle conduise. S'il nous a fallu pour élever l'édifice, beaucoup plus longtemps que les

176. La dénomination, fréquente dans les bibliographies, de «shaikh maqtûl» est inutilement désobligeante. Une phrase de Ma'sûm 'Alî-shâh résume la situation: «... که اورا شیخ اشراق میخوانند» : شهاب الدین اکبر (Tarâ'iq II 143) و چون در حلب شهید گشت شیخ مقتول مشهور است. Nous en resterons donc à *Shaikh al-Ishrâq* et *Shaikh shahîd*.

personne) réfère à son propre «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*». Ce même traité est cité par Qotbaddin dans son commentaire (cf. ici même, appendice p. 299 l. 11-12). La bibliographie d'Avicenne s'avère comme si complexe, dans l'état de dispersion des mss. inédits, que chaque orientaliste se doit d'apporter occasionnellement son concours au savant qui a eu l'abnégation de l'entreprendre.

R = Istanbul, Ragip 1480, fol. 311^v-312^v (H. Ritter, Phil. IX n° 19, cf. supra p. 77). Daté 732 h. De la même main que le «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*»; le copiste, le même Khorâsânien qui a signé les autres risâla, atteste qu'il a collationné et corrigé dans la mesure du possible :
كتبه بدر النسوى > الخراسانى < بالدينة السلطانية... وقابل وصح بقدر الامكان

Rt : corrections au texte, portées en marge ou dans l'interligne.

Rα : commentaire, ou plus exactement équivalences des expressions «chiffrées», transposées dans le lexique philosophique courant. Les mots sont suspendus dans l'interligne à l'expression qu'ils traduisent, ou bien portés en marge avec un petit signe de référence.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821, fol. 8^v-9. Daté 744 h. (1343).

Je remercie M. Georges Vajda d'avoir amicalement appelé mon attention sur l'existence de cette copie passée inaperçue de l'ancien catalogue, mais qui n'a pas échappé à sa minutieuse et savante révision¹⁷⁵. Le manuscrit mesure 230 x 150 mm.; aussi le copiste écrivant en travers des pages d'une écriture très serrée, sans blanc ni marge, a-t-il réussi à faire tenir notre texte en une quarantaine de lignes sur les faces 8^v et 9.

Pα : le début de la copie (jusqu'au § 9 de notre édition) contient dans les interlignes, de la même manière que le ms. R, quelques gloses explicatives des expressions symboliques.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217 (H. Ritter, Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 80). Majmû'a 256 x 142 mm., 243 fol. Contient 14 traités ou

Il porte également le titre de «*Maqâmât al-Sûfiya*», cf. H. Ritter, *Philologika* ix p. 282 n° 27.

175. Cf. Georges Vajda, Quelques notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (*Estratto della Rivista degli Studi Orientali* xxv 1950) p. 8.

71 fol. La dernière partie est datée de 706 h. La *Qissat al-ghorba* occupe les fol. 30-35v.

Aα : à la suite du texte, aux fol. 35v-37, est donné un petit commentaire, plus exactement un lexique technique donnant en concepts philosophiques courants l'équivalent des « chiffres » du Récit. Mais, tandis que la paraphrase de B forme un texte continu, on a l'impression qu'ici un copiste de bonne volonté a ramassé dans les interlignes et les marges de manuscrits tels que ceux décrits ci-après, toutes les équivalences qui y étaient insérées. Malheureusement il n'y a pas regardé de très près, et l'opération de ramassage s'est conclue en un certain pêle-mêle. Comme il en a mis ensuite le résultat bout à bout, à la façon d'un texte bien rédigé, il n'est pas rare que se produise un inintelligible coq-à-l'âne. Dans ce cas on a renoncé à lui faire un sort dans l'apparat critique.

Ce manuscrit nous fournit l'occasion de remarques bibliographiques assez importantes. Il est arrivé plus d'une fois qu'un même opusculé soit attribué tantôt à Avicenne tantôt à Sohrawardî (v.g. le *Mi'râj Nâmâh*). Dans la bibliographie d'Avicenne dressée par le R. P. G.-C. Anawâtî¹⁷³, il était inévitable, vu l'état général des textes, que des déplacements de ce genre se produisissent. C'est ainsi que sous le n° 219, consacré au Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, on trouve mentionné (au bas de la p. 275) le manuscrit 'Ashir 441, fol. 19v-21. Or, ce ms. est porté par H. Ritter (*Philologika* IX p. 279 n° 19, 'Ashir II 441) parmi les manuscrits de la *Ghorba*. Je n'ai pu voir moi-même ce manuscrit jadis (sans regret, puisque l'on en attestait la mauvaise écriture et l'âge récent). En tout cas, les mots de l'*Incipit* et de l'*Explicit* cités dans la *Bibliographie* (p. 275 en haut) ne laissent aucun doute : il s'agit bel et bien de la *Ghorba* de Sohrawardî.

Enfin, par souci de rendre son bien à notre shaikh, signalons encore ceci : l'ouvrage porté au n° 236, p. 293 de la même *Bibliographie*, n'est certainement pas d'Avicenne. D'après les titres de chapitres cités là même (p. 294) il ne peut s'agir que de « *Kalimat al-Tasawwuf* » de Sohrawardî¹⁷⁴, traité dans lequel celui-ci (parlant à la I^{re}

173. Essai de bibliographie avicennienne, par. G.-C. Anawâtî (Ligue Arabe. Direction Culturelle). Le Caire 1950.

174. Traité mentionné sous le n° 13 dans le catalogue Shahrazûrî.

Il est impossible en effet d'insister plus longuement ici sur ces problèmes complexes. Leur énoncé en tout cas suffit à prouver que l'on ne peut avoir l'espoir de les préciser, qu'à la condition de disposer de textes préalablement bien établis. C'est la pénible tâche de philologue et d'éditeur critique qui, dans l'orientalisme, commence par s'imposer au philosophe, celle à laquelle nous avons dû nous astreindre pour le *Corpus* sohrawardien.

2. Les manuscrits.

B = Brousse, Ėminiye 1500/160. C'est le manuscrit dont nous avons rapporté la découverte dans le paragraphe précédent. 180 × 135 mm. (125 × 90). Il se compose de deux cahiers de papier, non cousus. L'ensemble totalise 20 feuillets, avec une pagination tardive allant de 1 à 37 et ne tenant compte que des feuillets écrits. Le titre se trouve au verso du fol. 20 : كتاب قصّة غربّة (كذا) النرية للشيخ الامام شهاب الدين : السهرور > دی .

Le manuscrit n'est pas daté, mais il est certainement ancien. Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent, la disparition d'un double feuillet qui nous prive de la fin. Le texte arabe est écrit en une grande calligraphie naskhî caractéristique, exactement du même type que celle en laquelle est écrit le ms. du « Livre des LXX » de Jâbir ibn Hayyân (à Brousse également, Hüseyn Celebi, Ha'yet 15, daté de 688 h.). Encre très noire. Lorsque le texte arabe est seul, on compte 5 lignes par page. La paraphrase persane suit immédiatement chaque section du texte arabe ; elle est écrite en fine ta'lîq, et est introduite chaque fois par le mot شرح écrit à l'encre rouge. Lorsqu'elle est seule, on compte 9 lignes par page.

Le sigle B réfère aussi bien au texte arabe qu'aux particularités de la paraphrase persane. Il précède ici les autres, vu l'importance de ce manuscrit bilingue, quelle qu'en puisse être la date exacte.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a daté de 659 h., fol. 37v-41v.. Ce ms. a été décrit précédemment (cf. supra pp. 83-84)

A = Istanbul, 'Ashir I (Reis Mustafa) 451. (Cf. H. Ritter, Philologica IX p. 279 n° 19, et *Anhang* pp. 46-48) Majmû'a 160 × 120 mm.,

Les équivalences données dans la paraphrase du manuscrit de Brousse correspondent à peu près aux gloses marginales et interlinéaires des manuscrits qui en comportent. Mais il semble que les commentateurs aient embrouillé dans leur esprit le schéma angélogique de la Théologie dite d'Aristote, celui de l'Avicennisme, celui de l'Ischrâq. C'est ainsi, par exemple, que la personne du shaikh *yemenite* al-Hâdî ibn al-Khair, le « père » de l'Exilé ou pèlerin mystique, est interprété d'une part comme l'Intelligence agente, d'autre part comme la Première Intelligence ou Intelligence universelle. L'interprétation de la *Lampe* (p. 289 l. 6) comme signifiant l'Intelligence agente, est aberrante. Le pèlerin mystique déclare qu'il mit cette Lampe dans la « bouche du Dragon » (*jawzahar*). Le Dragon est un terme bien connu en astronomie et désigne les « nœuds de la Lune », c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du soleil. La « bouche » doit correspondre ici à la « tête du Dragon » (*ra's al-jawzahar*), c'est-à-dire au nœud montant, « celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique¹⁷². » On ne voit pas très bien là possibilité ni la signification d'un comportement envers l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, aussi surprenant que celui discerné par le commentateur. En outre cette Intelligence ayant été identifiée avec al-Hâdî, le pèlerin est encore, à ce moment du Récit, bien loin d'y être arrivé. Mais, lorsqu'il parvient au Sinaï, à l'oratoire de son « père », celui-ci fait allusion aux « aïeux », c'est-à-dire aux autres Intelligences qui le précèdent.

En revanche, on s'orientera vers une vision cohérente, qui imposera, il est vrai, tout un travail herméneutique préalable, si l'on se rappelle que la « lampe » est interprétée comme *l'intellectus adeptus* (*'aql mostafâd*) dans le commentaire du Verset de la Lumière par Avicenne, et si l'on se réfère à l'expérience du « *shaqq al-Qamar* » (la fission de la Lune) à laquelle nous avons fait précédemment une brève allusion (cf. supra pp. 52-54). Nous ne pouvons qu'annoncer ici ce que nous aurons occasion de développer ailleurs.

certaines thèmes de l'angélogie ismaélienne, beaucoup plus à cause de la résonance, qu'en vue d'une solution unilatérale que ces Récits ne comportent probablement pas. Cf. supra chap. III § 3.

172. Cf. Encyclopédie de l'Islam, art. *Jawzahar*, et ici même l'index s.v.

mot *منكبوتها* p. 291 l. 8, et le texte reprenant p. 294 l. 6 au mot *هنا* du texte arabe ; 2° aux deux strophes finales 44-45, à partir des mots *بين قوم* p. 296 l. 6. La question se posait alors : fallait-il prendre son parti de cette lacune, quitte à laisser le lecteur iranien choir dans une déplorable brèche, en attendant d'y remédier un jour à l'aide d'un improbable manuscrit ? ou bien ne valait-il pas mieux y remédier dès maintenant ? Ici, le professeur *Moh. Mo'in* a bien voulu donner encore son aide amicale à Sohrawardî et à son éditeur. Il a suppléé à la fois au prologue et aux paragraphes manquants par une traduction persane qui allie à la rigueur et à l'élégance, quelque chose de l'archaïsme propre à l'original. Il a même poussé le scrupule jusqu'à reproduire pour les citations qorâniques, l'ancienne version persane que donne le tafsîr d'Abû'l-Futûh Râzî. (VI^{me}/XII^{mes})¹⁶⁹. De tout cela, je le remercie chaleureusement.

Il n'est pas possible de déterminer quel est l'auteur de la paraphrase persane du manuscrit de Brousse, pas plus qu'on ne le peut jusqu'ici pour d'autres commentaires des Récits sohrawardiens¹⁷⁰. Certes, il est arrivé à Sohrawardî de se traduire lui-même en persan (*Hayâkil*, *Alwâh*), mais cela ne paraît être nullement le cas ici. Il y avait, semble-t-il, un certain nombre de « clefs » pouvant servir communément à plusieurs des Récits, et qui devaient être en main des premières générations de disciples. Cependant nos commentateurs les manient avec hésitation, et la lourdeur de leurs transpositions, procédant comme avec un code chiffré, brise et annihile l'élan de l'âme spontanément configuratrice de ses symboles. J'ai dit ailleurs le défaut de ces commentaires, nonobstant leur utilité, et l'embarras dans lequel ils nous mettent, notamment dans le cas présent¹⁷¹.

169. De même la citation, d'un intérêt capital, du Récit de *Hayy ibn Yazzân* figurant dans le prologue (p. 276 l. 5) reproduit le passage de la version persane mentionnée ci-dessus n. 20.

170. *Mo'nîs al-'Oshshâq* (Le familier des Amants mystiques) ; *Awâz-e Parr-e Gebra'el* (Le bruissement de l'Aile de Gabriel).

171. Cf. notre étude sur le Récit d'initiation... (supra n. 62). Là même on a essayé d'identifier la personne du Sage : Dixième Ange ? Première Intelligence ? Nature parfaite, ange personnel ? L'énoncé même de ces possibilités développe une thématique ayant sa loi propre, et ne comportant peut-être pas de « résolution ». On en a rapproché

une première et faible lueur qui nous permet de refaire, à la suite de l'auteur, le «ta'wîl» sur la voie duquel il nous a précédés. Mais dès ce moment aussi, ces pauvres commentaires sont dépassés.

A la différence des autres Récits de Sohrawardî écrits en persan, le Récit de l'Exil n'était connu que dans sa rédaction arabe¹⁶⁸. Ici, je dois bénir un hasard auquel pourvut peut-être «l'ange de Sohrawardî», et qui me permit heureusement de disposer d'une ancienne version persane accompagnée d'un commentaire. Lors d'un séjour prolongé en Turquie, et à l'occasion d'un voyage à Brousse (octobre 1943) pour quelques recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques, je découvris dans l'une d'elles, tout à fait fortuitement mais non sans émotion, deux pauvres petits cahiers de vieux papier portant sur leur face visible, le titre de la *Ghorba*. Ce manuscrit est décrit ci-après. Il contient le texte arabe du Récit de l'Exil occidental, avec une version persane qui se double d'une paraphrase, explicitant les symboles autant qu'elle le peut; l'archaïsme même du persan dans lequel est rédigée cette version, permet de lui assigner un âge vénérable.

Cette «édition» arabo-persane présente le texte en le divisant en petites strophes. Quelques lignes du texte arabe sont chaque fois données, puis le mot شرح introduit la paraphrase persane. L'ordonnance de notre propre édition et la numérotation de nos paragraphes se trouvaient donc tout indiquées. Nous sommes arrivé ainsi à un total de 45 strophes; il faut y ajouter le prologue, lequel manque dans le manuscrit de Brousse ainsi que dans le ms. Z. Il était d'autant plus nécessaire de se conformer à cette division, que nous avons tenu à donner ici sur la même page le texte arabe et la version persane.

Malheureusement un bonheur arrive rarement parfait. Il fallut bien constater qu'un double feuillet était tombé de notre manuscrit, à une époque indéterminée, nous privant ainsi du texte et de la paraphrase persane pour deux passages qui, dans notre édition, correspondent respectivement: 1° aux §§ 35-40, la lacune commençant au

168. Grâce ici encore aux recherches de H. Ritter. Les autres Récits sohrawardiens sont en persan à l'exception de la Risâlat al-Abrâj (Epître des Tours) écrite elle aussi en arabe.

Sohrawardî le déclare expressément. Mais c'était précisément prendre les choses là où Avicenne les avait laissées¹⁶⁶, car Avicenne entendit, certes, et transcrivit l'appel de l'Intelligence agente, de Hayy ibn Yaqzân : « Maintenant, si tu le veux, suis-moi vers Lui ». A-t-il répondu à cet Appel ? Sa réponse ne peut nous être suggérée que par le Récit de l'Oiseau (que Sohrawardî traduisit en persan) et par le Récit de Salâmân et Absâl, auquel ici même réfère Sohrawardî, et dont il aura connu la version avicennienne originale¹⁶⁷, tandis que nous n'en avons plus que le résumé élaboré par Nasîraddîn Tûsî.

Pour donner une idée de cet admirable petit Récit, j'en traduirai ici le prologue (p. 275) : « Lorsque j'eus pris connaissance du Récit de Hayy ibn Yaqzân, malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvais dépourvu de mises en lumières montrant l'expérience suprême, c'est-à-dire le Grand Ébranlement (Qorân 79/34) qui est gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le Récit de Salâmân et Absâl que composa le narrateur du Récit de Hayy ibn Yaqzân. C'est le Mystère sur lequel sont affirmées les stations des soufis et des maîtres de la Vision mentale. Il n'y est point fait allusion dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân, *hormis* à la fin du livre, là où il est dit : Il arrive que des Esseulés d'entre les hommes émigrent vers Lui, etc. Alors j'ai voulu à mon tour en raconter quelque chose, sous forme d'un Récit que j'ai intitulé Récit de l'Exil occidental, pour quelques-uns de nos nobles frères. »

Ce prologue plein de promesses est bientôt suivi, après un début d'action dramatique, d'épisodes qui ne sont indiqués et caractérisés que par les allusions polyvalentes du « ta'wîl ». Dès lors, l'action se joue simultanément sur plusieurs plans de références, et sans le secours d'un commentaire on y perd vite son chemin. Ce n'est nullement que l'on apprécie sans réticence ces commentaires indigents qui se bornent à transposer terme pour terme ; du moins jettent-ils

166. Cf. notre étude sur Avicenne et le Récit visionnaire, annoncée supra n. 20.

167. Il arrive que l'on confonde la version avicennienne avec la version hermétiste traduite du grec en arabe par Honain ibn Isḥaq. C'est cette dernière, non pas la version avicennienne, que Mollâ Jâmî orchestra en un long poème persan.

Novalis¹⁶³. Dans la gnose ismaélienne, la figure de l'Expatrié s'incarne en la personne de Salmân le Perse, Salmân le Pur¹⁶⁴, exemplifiant par excellence le pur Islam spirituel auquel réfère un célèbre *hadîth* (cf. *infra*). En milieu ismaélien encore, dans l'alchimie de Jâbir, le motif se présente sous la figure-archétype du Glorieux, l'Orphelin venu du lointain¹⁶⁵. Enfin, l'on voit poindre dans notre Récit le «*ta'wil*» qui, opérant à la fois sur un *hadîth* à la gloire du *Yemen* et sur le verset qorânique (28/30) où du fond du buisson, la Voix appelle Moïse du *côté droit* de la vallée, — reconduira l'un et l'autre à l'archétype d'un Yemen transcendant, patrie d'une «philosophie yemenite» idéale.

Aucune autre intitulation ne pouvait, mieux que celle choisie par l'auteur pour ce Récit de l'Exil *occidental*, se présenter en contrepartie de la Théosophie *orientale*. A l'Orient des pures Lumières aurorales, s'oppose l'Occident des masses corporelles, l'ombre sinistre des prisons et des forteresses (*sîsiya*) retenant captifs dans leur nuit les enfants de la Lumière. C'est la même opposition, la même représentation illustrée dans le même symbolisme fondamental de l'Orient et de l'Occident, que nous trouvons chez Avicenne dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*. C'est pourquoi nous disions précédemment que, si l'on veut s'édifier sur le concept de l'*Orient* chez Avicenne, tel qu'il le formule lui-même en des textes dont nous disposons, c'est par excellence ce Récit de *Hayy ibn Yaqzân* qu'il faut méditer. Aussi bien est-ce la finale de ce Récit avicennien qui sert de point de départ au Récit sohrawardien de l'Exil occidental. Et telle est la raison encore pour laquelle nous disions précédemment que ce Récit et les autres Récits avicenniens fournissent des indications infiniment plus décisives que les traités philosophiques en forme, si l'on veut définir une relation *positive* existant entre Avicenne et Sohrawardî. *Hayy ibn Yaqzân* fut en effet un point de départ pour le Récit de l'Exil,

163. Cf. Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme...* (supra n. 116) p. 152 n. 272-273 et p. 156 n. 278.

164. Cf. Louis Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7.) Tours (Paris) 1934.

165. Sur le rapport de Salmân avec les archétypes jâbiriens cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân in Eranos-Jahrbuch xviii* (Festschrift C. G. Jung) Zürich 1950.

par l'*exode*, le retour de l'Exilé vers sa patrie. Elle applique le procédé de la «*hikâya*», transposant le temps des citations qorâniques par tropologie ou appropriation personnelle¹⁶¹. L'auteur conclura : «C'est moi qui suis dans ce Récit», autrement dit c'est moi qui en suis le *sujet* agissant. Ce n'est pas à dire pourtant que sa densité symbolique permette à toutes ses allusions de facilement disparaître. J'ai eu occasion d'en donner récemment un résumé et un bref aperçu, avec quelques commentaires. La publication du texte ici même me permettra d'y revenir plus longuement ailleurs¹⁶².

Le motif de l'Exil et de l'Exilé, le nostalgique qui «n'est pas d'ici», le momentanément banni d'un autre monde qui lui «fait signe», le rappelle, l'aide à retrouver la Voie, et vers lequel il retourne parce que là est son domaine propre, là résident les êtres de douceur et de lumière à la race desquels il appartient, — ce motif est bien connu dans la Gnose valentinienne comme dans le manichéisme ; il exprime à vrai dire le sentiment du *gnostique* de tous les temps, jusqu'à un

161. C'est pourquoi nous faisons ici (de même que pour les Récits avicenniens) usage du mot *Récit* comme d'un terme technique. Sous le procédé de la *hikâya* est latente toute une philosophie des conditions du sujet récitant et de la «récitation», celles qui rendent possible le discours direct, le «Récit» à la première personne (lequel n'est ni de l'histoire au sens positif, ni du roman, ni de l'allégorie). Cf. notre étude sur Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Public. de la Société des Études iraniennes, n° 16) Paris 1939, pp. 27-28. — A propos du titre de cette étude déjà ancienne remarquons que l'appellation de «Sohrawardî d'Alep» n'est à peu près jamais usitée en Iran où la juxtaposition des deux mots sonne même de façon un peu étrange, bien qu'elle veuille dire «originaire de Sohraward, martyrisé à Alep.» Nous ne ferons désormais que nous conformer à l'usage iranien courant en distinguant notre shaikh de ses homonymes comme *Shaikh al-Ishrâq*.

162. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, in *Eranos-Jahrbuch* xvii, Zürich, Rhein-Verlag 1950. Pour la notion du *ta'wil* esquissée ci-dessus, cf. notre étude sur Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (*Eranos-Jahrbuch* xix, 1951) et celle sur le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (ibid. xx, 1952). On forme le projet de réunir les huit Récits mystiques de Sohrawardî dans un prochain volume de la Collection «Documents spirituels».

rit, pour la double raison que les copies de l'*I'tiqād* sont rares (nous avons utilisé les trois qui étaient les seules connues), et que celle-ci provient de la main même du grand philosophe d'Ispahan, Mîr Dâmâd (ob. 1040/1630). Ce petit manuscrit de 168 x 90 mm. (98 x 43) comprend 3 folios liminaires et 10 folios écrits en ta'liq, de 15 lignes par page : du fol. 1^v au fol. 4^v un fragment d'Avicenne ; du fol. 5 au fol. 10^v l'*I'tiqād* de Sohrawardî. A la fin l'attestation du savant « copiste » :
 بلغت رسالة اعتقاد الحكماء من مقالات الشيخ الالهى سلطان الحكماء المتألهين شهاب الدين
 السهروردى نصاب الكمال، على يمين أقل العباد خللا وخصالا محمد باقر بن محمد الحسينى
 الشهير بدماد.

Mîr Dâmâd n'a pas daté sa copie. Son œuvre révèle, certes, une profonde connaissance de celle du Shaikh al-Ischrâq ; il aurait été intéressant de déterminer à quel moment de sa vie, son intérêt pour la petite épître de Sohrawardî lui en fit prendre cette copie. Si nous l'avions connue à temps, elle aurait figurée dans notre appareil critique sous le sigle D ; à la lecture, il est vrai, elle ne nous a pas apporté de variantes fondamentales. Relevons cependant sa contribution au passage capital qui a retenu plus haut notre attention. Nous y lisons :
 فان الواحد لا يدركه الا امر وحدانى، بل هو امر وحدانى، كما قال العلاج فى وقت
 صلبه «حبّ الواحد افراد الواحد له.

La lecture ne laisse aucun doute. La première partie de la phrase concorde avec la leçon que nous avons retenue (p. 266 l. 15). La seconde partie, contenant la citation d'al-Hallâj (p. 267 l. 1), concorde avec la leçon des mss. TM. Il faut alors comprendre : « Ce que désire l'unique (ou l'amour de l'unique), c'est que l'unique le fasse un. »

V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL

(Qissat al-Ghorbat al-Gharbîya)

1. Le texte du Récit.

Ce Récit, mentionné dans le catalogue de Shahrâzûrî sous le n° 27, est sans aucun doute l'un des Récits mystiques de Sohrawardî les mieux conduits, tout en action et en dialogues. C'est un petit chef-d'œuvre de « ta'wil », opération exégétique qui « reconduit à l'origine », et qui nous révèle ici même ce qu'elle est : l'*exegesis* qui s'accomplit

la risâla fî sirr al-qadar), un texte du Mi'râj Nâmah que le copiste attribue (dès cette date!) non pas à Avicenne mais à Sohrawardî, les « Sawâniḥ » d'Aḥmad Ghazzâlî¹⁵⁹, sept des Récits mystiques de Sohrawardî¹⁶⁰, l'épître sur le symbole de foi des Philosophes. Celle-ci s'étend du fol. 42 au fol. 48. Elle n'est pas datée en particulier; mais l'ensemble du majmû'a (sauf le vingt-deuxième et dernier fragment) est écrit de la même main. La date du 23 Zûlḥijja 659 h. se trouve à la fin du vingtième fragment (Logique de Borhânaddîn Nasafî).

M— Téhéran, Bibliothèque du Parlement (Majlis), n° 630. Cf. Catalogue de la Bibliothèque du Parlement par Yûsof E'tesâmî, Téhéran 1311, T. II p. 389. Majmû'a 215 × 118 mm. (192 × 90), 240 fol., contenant quinze traités ou fragments de mains diverses. Non daté. L'auteur du catalogue l'attribue au VIII^me siècle de l'hégire.

L'épître de Sohrawardî s'étend de la page 16 l. 29 à la page 18 (la pagination est récente). Ces trois pages sont couvertes d'une écriture extrêmement serrée (47 et 49 l. par page). Le copiste a ajouté sur le feuillet auquel se termine l'épître, deux petits extraits: l'un des « Mo'ârahât » de Sohrawardî, l'autre d'al-Fârâbî.

P— Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247 (Cf. Catalogue Mac-Guckin de Slane). Majmû'a 225 × 150 mm., contenant trois traités, 145 fol.. Daté 775 h. (1373-1374). L'épître de Sohrawardî comprend les fol. 144-145.

Addendum. C'est un curieux fait d'expérience qu'il suffit parfois de produire l'unique ou les rares manuscrits d'un texte inédit, pour en voir surgir à l'improviste d'autres copies! L'impression de nos textes était déjà terminée et celle de ces prolégomènes en français était en cours, lorsque M. Fakhraddîn Nasîrî retrouva dans la belle collection de manuscrits qu'il possède à Téhéran, un petit majmû'a que nous le remercions ici d'avoir aimablement mis à notre disposition. Il était trop tard pour que notre appareil critique pût en tirer profit; du moins nous apparaît-il nécessaire de signaler ici ce manus-

159. Dont une édition critique (basée sur six manuscrits) a été donnée par H. Ritter, *Aphorismen über die Liebe* (Bibliotheca Islamica, xv) Islambul 1942. De son côté, M. Mahdî Bayânî a publié le texte donné dans ce majmû'a, Téhéran 1322 (1944).

160. Cf. Prolégomènes I, p. iv n. 4 et p. xvii.

ou de la présence d'un seul point diacritique pour la colorer de feux tout différents. En accord avec nos trois manuscrits et la lecture du fragment publié par M. Massignon, nous avons lu (p. 267 ligne 1) ... حسب الواحد. Mais d'autre part, le texte des « Akhbâr al-Hallâj »¹⁵⁶ où la même sentence est citée d'après d'autres manuscrits, donne la leçon حسب الواحد افراد الواحد له. Ce que M. Massignon traduit justement : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'Unité¹⁵⁷. » D'après nos manuscrits, l'on aurait : « La mesure (ou la condition) de l'unique, c'est que l'unique le fasse un. » Aussi bien les idées d'*unique* et d'*extatique* interfèrent-elles à tel point que la phrase qui précède immédiatement (p. 266 l. 15) et introduit la citation d'al-Hallâj, a elle-même subi quelque altération dans l'un de nos mss. . Deux de ceux-ci lisent : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un être unique, (امر وحادانى) ou plutôt il est, lui, être unique. » Juste à ce passage, le ms. P a reçu une surcharge aberrante ; M. Moḥ. Mo'in nous en a proposé pourtant une lecture assez convaincante. Elle donnerait ce sens : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un homme extatique (امرؤ وحادانى). »

2. Les manuscrits.

T — Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a 187×92 mm (155×66). Format oblong, 245 fol., écriture naskhî, 19 l. par page. Copié par al-'Abd al-Dâ'i Moḥ. ibn 'Alî Dâmghânî. Daté 659 h. Reliure en cuir noir.

Ce précieux majmû'a de date vénérable (soixante-douze ans après la mort de Sohrawardî) contient vingt-deux traités ou fragments qu'il est impossible d'énumérer ici¹⁵⁸. Y figurent notamment plusieurs épîtres ou fragments d'Avicenne (la risâla fi'l-'ishq, la qasîda sur l'âme,

156. Akhbâr al-Hallâj, texte ancien... publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, p. 36 l. 7 du texte arabe : cf. dans le présent volume, texte p. 267 n.

157. Ibid., traduction française p. 71.

158. M. Mahdî Bayânî a préparé un catalogue sommaire des manuscrits persans, dont on espère la publication prochaine. Les mss. M et P sont forcément seuls à être mentionnés *in* Brockelmann I p. 438.

consacré à l'immortalité de l'âme ; l'article invoque une célèbre sentence du grand mystique al-Hallâj et une doctrine de l'Esprit aux conséquences lointaines. L'esprit de l'homme (*rûh al-insân*), c'est-à-dire son âme pensante (*nafs nâtiqa*), y est désigné comme Esprit divin (*Rûh ilâhî*). C'est le fondement pour l'affirmation de son immortalité, un des thèmes dominateurs de la philosophie sohrawardienne¹⁵³, provoquant à son tour le souci d'affirmer l'inspatialité de cet « espace » spirituel pour lequel l'auteur forgera ailleurs le terme persan de « Nâ-Kojâ-Abâd », le *lieu* ou le pays du Non-Où¹⁵⁴ (ou encore « Rûh-Abâd », le lieu ou la cité de l'Esprit). C'est, en d'autres termes, l'admirable philosophème développé par Avicenne dans l'une de ses Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote : la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible. Celles-ci ne sont pas « dans l'espace » ; chacune occupe la totalité de la sphère de son ciel, routes simultanées, et chacune étant dans chaque autre¹⁵⁵. C'est donc, inversement, leur ciel, leur espace qui est en elles. Cette présence qui est connaissance totale, le lexique sohrawardien la désignera comme حضور اشراقى, *praesentia orientalis*, c'est-à-dire la présence dont une Lumière levante est présente à une autre Lumière, et qui a pour annonciation « 'ilm ishrâqî », littéralement *cognitio matutina*.

Il faut nous interdire ici encore, de développer tout ce que comporte ce thème inépuisable. La doctrine de l'inspatialité de cet « espace » qui est non plus l'espace dans lequel serait l'âme, mais la totalité même de l'âme comme Esprit divin, appelait dans le même article VII une précision de cette « totalité monadique ». Elle est donnée dès le premier alinéa et recourt à la célèbre sentence d'al-Hallâj, si chargée d'allusions et de significations qu'il suffit de l'absence

153. L'aspect proprement philosophique de cette affirmation se comprend aisément si on la replace dans le contexte des discussions théologiques en Islam.

154. Comme me le faisait remarquer M. Massignon, il y a quelques années, c'est *étymologiquement* « Ou-topia » c'est-à-dire « utopie » (le mot français étant coloré d'un sens qui, bien entendu, n'a rien à voir ici).

155. Cf. Georges Vajda, art. cit. in *Revue Thomiste* 1951 II pp. 381-382. C'est un des passages où Avicenne réfère à sa philosophie orientale.

réfère aux jours de sa jeunesse quant à la profession de ce dogme, à supposer qu'il fût alors aux environs de sa vingtième année, ce pourrait être vers l'année 569 h./1173. Mais c'est là pure conjecture.

Une autre hypothèse se présente en effet. Dans cette épître, Sohrawardî assume la défense de ceux qu'il appelle les hommes de science (ahl al-'ilm) d'entre les Sages théosophiques (al-*hokamâ'* al-mota'alliha), désignation qui trouvera son équivalent dans celle de « Arbâb al-*Haqîqa* », les Maîtres de la Vraie Réalité¹⁵¹. Déjà la réunion de « 'ilm » et « ta'allob » implique l'idée du Sage parfait tel qu'il est défini au prologue du livre de l'*Ischrâq*. La « conversion » de Sohrawardî ne fut pas à proprement parler une conversion à la voie mystique ; à en juger d'après l'ensemble de ses livres majeurs et de ses opuscules, on peut dire que cette vocation il l'avait toujours eue. Ce fut, selon ses propres termes (nous les avons rappelés précédemment), une conversion à l'univers spirituel de l'Orient des Lumières, émergeant au plan de sa conscience et s'annonçant à elle comme éclat auroral de l'*Ischrâq*, comme beauté et majesté flamboyante du « *xvarnah* ». Mais peut-être avait-il quelque raison, même s'il professait déjà la théosophie de l'*Ischrâq*, de la passer sous silence dans cette épître ; car celle-ci est destinée non pas aux « intimes », mais au public. En prenant leur défense, il avait à parler uniquement au nom de philosophes conjoignant le savoir spéculatif et l'expérience mystique. C'est pourquoi, conformément à l'intitulation arabe dans laquelle figure le mot « *hokamâ'* » tout court, nous lui donnons en français le titre de « Symbole de foi des Philosophes » sans plus. Il serait précieux de pouvoir dessiner la biographie spirituelle de Sohrawardî en lui appliquant, comme M. Massignon le fit pour al-Hallâj, la notion de « courbe de vie »¹⁵². Mais jusqu'ici, ce que cette biographie nous laisse entrevoir plus aisément que le *plan* permettant d'en coordonner les développements, c'est, en sa simultanéité et en sa structure, l'*espace idéal* que l'âme peuple de ses visions.

Entre autres articles de cette épître, se signale encore l'article VII,

151. Traduction toujours approximative, *haqîqa* étant à la fois l'*essence* réelle et vraie, l'authentique réalité, et aussi la *connaissance* vraie et réelle de cette essence, sa *vérité*, sa gnose.

152. Cf. L. Massignon, Étude sur une courbe personnelle de vie le cas de Mansûr Hallâj, in revue « Dieu vivant » xiii.

sion des Prophètes et du charisme des saints. 15. De la *Sakīna* et des visions mystiques¹⁵⁰.

Les motifs qui en provoquèrent la rédaction sont plutôt d'ordre apologétique, mais on se demande si le but pouvait être atteint et s'il n'a pas été oublié en cours de route. Car si les méchants bavardages des gens tendaient à ruiner la position de nos Philosophes, déjà suffisamment compromise devant les autorités officielles de l'Islam, mieux eût valu peut-être le silence que le rappel de doctrines admirables certes, mettant en concordance la métaphysique péripatéticienne et l'enseignement spirituel d'al-Hallāj, mais forcément provoquantes pour l'entendement des orthodoxes littéralistes (les pieux « *hashwīya* » !). Le jeune shaikh de l'Ishrāq nous donne ici un exemple de l'intrépidité naturelle qui mettait ses amis dans la crainte à son sujet, et dont il donna un beau témoignage lors de son procès. Cet aspect de la question conduit précisément à s'interroger sur la date possible de la composition de cette épître.

Comme pour les autres œuvres, il est difficile de répondre avec certitude. Cependant une chose est frappante : le « dogme » des Dix Intelligences énoncé dans l'article IV. Surmontant les réticences que l'on constate chez Fārābī comme chez Avicenne au sujet du nombre des Intelligences, l'article fixe sans équivoque le schéma classique de l'angélologie des « *Mashshā'ūn* » ou Péripatéticiens : Dix Intelligences (les « Chérubins » du Récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzān*) dont la dernière est l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, Ange de l'Humanité. Or, nous avons insisté précédemment sur la confiance discrètement insérée par Sohrawardī lui-même au cœur du livre majeur, consacré à la théosophie de l'Orient des Lumières. Il en ressortait que précisément ce schéma péripatéticien vola en éclats sous le choc de son expérience intime « visualisant » l'univers des pures Lumières archangéliques, aux multitudes innombrables. Faut-il conclure que la rédaction de cette épître intervient très tôt dans sa biographie ? Peut-être dès le séjour qu'il fit à Ispahan, après ses études à Marāgha ? C'est possible, sans que l'on puisse fixer une date déterminée. Puisqu'il

150. Nous aurions voulu donner ici la traduction des quelques pages de cette épître, si elles n'avaient nécessité quelques commentaires. Nous projetons de l'inclure dans un volume annoncé infra n. 162.

figures et combinaisons possibles entre les sept sigles se trouvent représentées. Le dessin d'un *stemma* eût été illusoire.

Cf. encore infra Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits.

IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES

(Risâla fi l'tiqâd al-Hokamâ')

1. *Le contenu de l'épître.*

Cette brève épître n'a été connue jusqu'ici que par quelques lignes qui en ont été citées par M. Massignon¹⁴⁸. Dans la bibliographie sohrawardienne dressée par Shahrazûrî, elle est mentionnée sous le n° 18¹⁴⁹. Elle réussit à faire tenir en une dizaine de pages un contenu d'une extrême densité, puisque conformément à son titre elle embrasse tout le programme des sciences spirituelles. Pour plus de clarté et de rigueur, et appliquant la même méthode que pour les autres traités de Sohrawardî, nous l'avons subdivisée en paragraphes (numérotés en chiffres arabes), mais sans interpoler de titres. Cependant chaque subdivision correspond à un « article de foi » professé par les Philosophes. Pour permettre d'en saisir l'ensemble, je proposerai les thématisations suivantes pour les quinze paragraphes :

1. Motifs de la composition du traité. 2. Le symbole de foi des philosophes en général. 3. Leur démonstration de l'Être nécessaire. 4. La procession des Dix Intelligences, jusqu'à l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel. 5. Que la Création est éternelle. 6. Que Dieu n'agit pas par volonté. 7. De l'immatérialité de l'âme humaine comme Esprit divin. 8. De l'aptitude de la Matière à recevoir les Formes. 9. Des métamorphoses des Formes élémentaires. 10. Les trois règnes naturels. 11. Les Ames motrices des Cieux et leurs extases. 12. Les trois univers. 13. Des conditions de la surexistence de l'âme. 14. De la mis-

148. Dans son Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 113 (d'après le ms. P). Les lignes qui y figurent sont extraites de passages correspondant au § 7 de notre édition pp. 266-267.

149. D'après l'édition O. Spies *in* Three treatises on mysticism... Stuttgart 1935.

de l'année 734 h., à Tabriz, vingt-quatre ans par conséquent, après la mort de Qoṣbaddīn en cette même ville. Enfin les deux derniers feuillets du ms. (286-287) contiennent, écrite de la même main, la copie d'une *Ijāza*, valable pour l'ensemble de ses œuvres, délivrée par Qoṣbaddīn à deux personnages (Najmaddīn Dahestānī et Zahīraddīn 'Askarī), et datée de Tabriz, à la fin de Rabī' II 708 h.

Ici encore les sigles seront parallèles à ceux dérivés des sigles T et M.

Fα : variantes données par le commentateur.

Fu : passages extraits du commentaire (cf. supra *in* Mu, la remarque sur l'emploi de ces sigles).

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230 (cf. H. Ritter, Phil. IX, p. 278 n° 17). 265 x 150 mm., 367 fol., 19 l. par page. Ce beau manuscrit calligraphié en ta'liq bien lisible, porte l'estampille de Bayazīd II (IX^{me} s. h.). C'est un des rares mss. représentant l'«édition Shahrāzûrī» du Kitāb *Hikmat al-Ishrāq*. J'ai indiqué dans le paragraphe précédent les particularités de ce commentaire, et ce qui dans sa structure le distingue de celui de Qoṣbaddīn.

Les sigles secondaires seront ici les suivants :

Iα : variante de ms. donnée par Shahrāzûrī (c'est exceptionnel).

Ir : indique un passage extrait du commentaire de Shahrāzûrī, soit parce qu'il illustre une thèse caractéristique de l'*Ishrāq*, soit parce qu'il présente quelque variante intéressante de texte.

Iz : indique que la leçon de I (c'est-à-dire du texte reproduit par Shahrāzûrī) est expressément confirmée par Ir (c'est-à-dire par le commentaire). Il a été plusieurs fois utile d'insister sur cet accord.

(Ir) : indique qu'un passage extrait du commentaire de Qoṣbaddīn a son équivalent plus ou moins littéral dans le commentaire de Shahrāzûrī.

L'apparat critique est à la fois positif et négatif. Il répète chaque fois la leçon retenue et la fait suivre des sigles des mss. qui la proposent, de même que pour celle qui n'a pas été retenue. Cependant, lorsque parmi les sept manuscrits une majorité de cinq se dégage, on n'a pas répété les sigles, mais on a écrit par ex. H—I, T—I. Pour les variantes de peu d'importance, les sigles n'ont pas été portés du côté positif lorsqu'il y avait une majorité de quatre manuscrits. Toutefois les

avec un qalam beaucoup plus fort que pour le commentaire, et ils sont soulignés d'un trait à l'encre rouge. Travail très soigné dans l'ensemble, n'excluant pas quelques distractions et omissions.

Les sigles secondaires seront ici parallèles à ceux dérivés plus haut du sigle T.

Mα : indique les variantes de manuscrits relevées par le commentateur. En pareil cas, ont toujours été mentionnées les trois sources dont nous disposons (indice : TaMaFa).

Mu : indique un passage extrait du commentaire. Cependant, à moins que les manuscrits ne présentent quelque variante utile à préciser, on s'est contenté en pareil cas de mentionner l'indice Tu.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480 (cf. H. Ritter, Phil. IX, *Anhang* pp. 76-77). Ce majmû'a de 331 fol. (240 × 150 mm.) contient seize traités de Sohrawardî; c'est un bon témoin, mais écrit de la main nerveuse et rapide d'un savant peu soucieux d'être lisible pour un collègue. Ce même manuscrit a déjà été utilisé pour notre édition de la Métaphysique des trois traités contenus in *Opera Metaphysica* I¹⁴⁷. Donne le texte seul du livre de l'Ishrâq (fol. 210-245), en une graphie très serrée. Copie faite à Baghdâd, en la madrasa Nizâmîya en 734 h. (mais la copie de l'ensemble du majmû'a a duré de 731 h. à 735 h.).

Rt : corrections marginales ou interlinéaires, de la même main ou de seconde main.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. — 245 × 125 mm. (185 × 75). 287 fol., 25 l. par page, belle naskhî persane. Daté 732 h.. Reliure en cuir à rabat. — Texte avec le commentaire de Qoṭbaddîn Shîrâzî. Les *lemmata* sont écrits à l'encre rouge.

Ce manuscrit offre plusieurs particularités intéressantes. Quelques inévitables omissions mises à part, la scription des *lemmata* à l'encre rouge obligeait le copiste à plus d'attention qu'un simple surligné. Le colophon mentionne expressément que Qoṭbaddîn termina la rédaction de son commentaire au mois de Rajab 694 h. ... فرغ المصنف الشارح من تأليفه في شهر الله الاصم رجب ... من شهور سنة أربع وتسعين وستمائة هجرية. Le manuscrit fut copié par Hosain ibn 'Abdallah ibn al-Niyâr al-Baghdâdî, qui acheva son travail au début du mois de Jomâdâ-second

147. Cf. Prolégomènes I, pp. lxii et lxvii.

date de la copie, à la personne de son copiste, et aux gloses ajoutées en marge par l'un de ses propriétaires.

Il fut copié par le Sayyed Roknaddîn Moḥammad ibn 'Alî Jorjânî¹⁴⁵, qui était un élève de 'Allâma-e Hillî (648/1250 - 726/1325), l'un des plus célèbres et des plus productifs théologiens shî'ites¹⁴⁶. La copie fut achevée au mois de Moḥarram 718 h.; puis Roknaddîn se livra à un long travail de collation avec d'autres mss., dont il inscrit de sa main la date d'achèvement au mois de Jomâdâ-second de l'année 723 h. (la date est légèrement effacée). Cinq ans auparavant la copie avait été achevée, donc tout juste huit ans après la mort de Qoṣbaddîn Shîrâzî. Celui-ci ayant lui-même disposé d'un ms. établi sur une copie relue devant Sohrawardî, nous atteignons donc pour le texte comme pour le commentaire, une proximité des sources tout à fait satisfaisante. L'apparat critique permettra de constater que nos trois textes de l'«édition Qoṣbaddîn» s'écartent rarement l'un de l'autre.

Il vaut la peine de relever l'intérêt témoigné pour la philosophie de l'Isḥrâq en milieu shî'ite et en Iran, cela plusieurs siècles avant Mollâ Sadrâ. J'avais signalé ailleurs le cas d'Ibn Abî Jomhûr. On peut vraiment dire que la tradition, jusqu'à nos jours, n'a jamais été interrompue. Une autre caractéristique achève de donner toute sa valeur au manuscrit de M. Meshkât. Il fut la propriété de Jalâladdîn Moḥammad Dawwânî, dont on a rappelé précédemment ici la conversion au shî'isme et qui, entre autres nombreuses œuvres, a laissé un bon commentaire du «Livre des Temples de la Lumière» de Sohrawardî. Il a également porté de sa propre main quelques gloses en marge de notre manuscrit (signées soit de son nom complet soit de son monogramme.)

Dans ce manuscrit, les *lemmata* sont écrits à l'encre noire mais

145. Sur une de ses œuvres (كتاب الابحاث في تقويم الاحداث) cf. la ذريعة de Shaikh Aghâ Bozorg, T. I, Téhéran 1355 h.l., p. 63. C'est une réfutation des Zaydites et une affirmation de l'Imâmat selon la doctrine des shî'ites duodécimains. Ibid. T. IV, n° 585, sa traduction en arabe du livre persan الفصول النصيرية في اصول الدين «pour que les étudiants arabophones puissent tirer parti de ce livre.»

146. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., Suppl. II pp. 206-210 (Jamâladdîn Hasan ibn Yûsof ibn 'Alî ibn Mo'ahhar al-Hillî al-'Allâma).

désignant la subjectivité personnelle, l'*égoïsme* (abstrait formé sur le pronom de la 1^{re} personne *bi*), au lieu de l'indigente leçon «*anā-nīya*» qui dans la langue courante signifie «*égoïsme*» (p. 111 n.). La forme sous laquelle Qoṣbaddīn introduit ces variantes, est chaque fois reproduite intégralement dans notre appareil critique.

Tu: indique un passage extrait du commentaire de Qoṣbaddīn pour les raisons énoncées ici même dans le paragraphe précédent, soit que ce commentaire éclaire un passage difficile du texte, soit qu'il illustre une thèse fondamentale ou particulière de l'Isḥrāq.

(Tu): lorsque un passage du commentaire de Shahrāzūrī a été préféré (cf. infra), ce sigle indique que l'équivalent s'en trouve plus ou moins littéralement et plus ou moins complètement reproduit dans le commentaire de Qoṣbaddīn.

Deux autres sigles secondaires:

Tt: indique une mauvaise leçon ou un repentir porté par la lithographie de Téhéran dans l'interligne du texte.

Tut: même cas de rejet dans l'interligne, se rapportant non plus au texte de Sohrawardī mais à son commentaire.

H— Istanbul, Saray, Ahmet III 3252 (cf. H. Ritter, *Philologika* IX p. 275 n° 13 et *Anhang* p. 80). Majmū'a (250 × 180 mm) de 186 fol., contenant quatre traités de Sohrawardī: *Talwihāt*, *Moqāwamāt*, *Lamaḥāt*, *Hikmat al-Isḥrāq* (fol. 144-186 v). Donne le texte pur sans commentaire. Copie datée du 17 Sha'bān 679 h.

Hα: réfère à un petit nombre de corrections en marge.

E— Istanbul, Saray, Ahmet III 3271 (H. Ritter *ibid.* et *Anhang* p. 81). Majmū'a (202 × 100 mm) de 205 fol.. Donne, comme le précédent, le texte seul de *Hikmat al-Isḥrāq* (+ le *Kitāb al-Alwāh*, *Hayākil al-Nūr*, *Wāridāt*). Copie datée de Rabī' II 708 h.

Et: réfère à quelques corrections de seconde main en marge.

M— Téhéran, Collection du professeur Sayyed Moḥammad Meshkāt (depuis 1950 constituée par lui-même en don à la Bibliothèque de l'Université de Téhéran). 260 × 178 mm. (200 × 135). 202 fol., 24 lignes par page, belle naskhī personnelle d'une main de savant. Daté 718 h. Reliure cartonnage.— Texte avec le commentaire de Qoṣbaddīn Shīrāzī.

Je remercie ici M. le professeur Meshkāt d'avoir mis amicalement à ma disposition, tout le temps nécessaire, ce manuscrit dont la valeur scientifique est particulièrement précieuse. Elle tient à la

les défauts. Les mots appartenant au texte de Sohrawardî ont été relevés par un surligné, mais il arrive que le trait déborde plus ou moins largement et empiète sur le commentaire. Inversement il arrive que le surligné omette un mot ou tout un membre de phrase appartenant au texte. En outre, le pressage de la lithographie n'a pas été constant, et il peut arriver que certains surlignés subissent un sort différent d'un exemplaire à l'autre. C'est pour toutes ces raisons venant s'ajouter à la structure du commentaire, qu'il était pratiquement impossible, à l'aide de cette seule édition, de se faire une idée exacte du texte pur de Sohrawardî. Bien entendu, il ne pouvait être question de compter comme des « variantes » ces bévues ou ces omissions du surligné. Deux autres excellents manuscrits du commentaire de Qoṭbaddîn (infra mss. M et F) ainsi que les mss. du texte seul, permettaient de décider hors de tout doute. Dans les cas exceptionnels où quelque hésitation a pu subsister, ou bien parce que la lecture en présentait un intérêt comme commentaire, les additions ont été portées dans l'apparat critique avec un sigle spécial.

T(Tu): indique éventuellement un passage que le surligné de la lithographie de Téhéran fait regarder comme appartenant au texte, alors qu'en fait il appartient au commentaire. Mais la mention en sera faite exceptionnellement. S'il nous avait fallu tenir compte de chaque débordement du surligné, l'apparat critique eût été inutilement démesuré. De même on n'a pas davantage tenu compte des omissions du surligné, car elles ne sont pas en fait des omissions de texte.

Comme nous l'avons exposé au cours du paragraphe précédent, Qoṭbaddîn s'est livré le premier à un travail d'édition critique en collationnant les manuscrits qu'il avait à sa disposition, et dont il ne dit malheureusement pas le nombre.

Tα: indique les variantes de mss. relevées et commentées par Qoṭbaddîn. Elles sont annoncées par lui-même de cinq manières différentes: dans un ms., dans certains mss., dans la plupart, dans plusieurs (في نسخة، في بعض... في أكثر... في كثير من...); enfin une référence privilégiée est annoncée par في تلك النسخة «dans ce manuscrit-là», ce qui désigne un ms. établi sur une copie qui avait été relue devant l'auteur en personne (texte p. 11 en note). Le commentateur n'y réfère pas fréquemment, mais «ce manuscrit-là» lui fournit au moins la leçon «anâ'îya» comme terme proprement philosophique

fournissent seulement le texte pur et simple, tel qu'il a été rédigé par Sohrawardî. Sauf à Istanbul, les copies n'en sont pas très nombreuses (cf. H. Ritter, *Phil.* IX, pp. 275-276, n° 13). Certains autres présentent l'«édition Shahrâzûrî»; les copies en sont rares (*ibid.* p. 278, n° 17). Il semble que l'on ait rapidement renoncé à cette édition en faveur de celle de Qor'baddîn offrant, comme nous l'avons dit, une aide beaucoup plus efficace pour la compréhension des passages difficiles. Enfin d'autres manuscrits présentent cette édition Qor'baddîn (*ibid.* pp. 276-277, n° 15). Ils sont de beaucoup les plus fréquents. Voici l'ordre des sigles qui représentent ces différentes éditions dans notre appareil critique, avec la signification des sigles secondaires qui les complètent.

T = édition lithographiée à Téhéran en 1315 h. l.; un volume de format 250 × 170 mm. (surface de l'écriture 145 × 83), 565 p., 19 lignes par page. C'est l'édition Qor'baddîn Shîrâzî. *Incipit*: هذا هو الكتاب المسمى بشرح كتاب حكمة الاشراق للفاضل المحقق... محمود بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي. بم. الاشراق سيملك اللهم والاشراق دليلك...

La copie fut établie en une très bonne écriture riaskhî persane par Mo'hammad ibn Mîrzâ 'Abdol 'Alî Darjâzinî, qui termina son travail le 15 du mois de Zûl'hijja de l'année 1315 h. (Le privilège porte la date de 1314). Les Gloses de Mollâ Sadrâ remplissent les marges. On en a rappelé précédemment les inconvénients; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu'à la lecture.

Bien qu'il nous ait été impossible de découvrir d'après quel manuscrit avait été établie cette lithographie, il y a environ soixante ans, elle figure ici en tête des sigles, car depuis cette date elle a servi en Iran de «Text-Book», et c'est à elle que l'on a l'habitude de se référer. Elle a rendu ainsi d'utiles services, mais on n'en peut dissimuler

manuscrits d'œuvres de Sohrawardî présents à Istanbul avaient été classés, décrits et analysés par M. Hellmut Ritter. Je l'en remercie cordialement encore ici, car c'est grâce à sa minutieuse mise en ordre et à son obligeante communication des matériaux, que je me suis trouvé à pied-d'œuvre pour entreprendre cette édition. Une double référence renvoie ici au travail de M. Ritter: *Philologica IX* (Der Islam, Bd. xxiv, 1937) et *Anhang* (*ibid.*, Bd. xxv, 1938). Pour les trois types d'«édition» du livre de l'Ischrâq, j'ai retenu parmi les manuscrits accessibles, ceux qui se présentaient dans les meilleures conditions de date et de copie. Cf. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I 431.

impression un peu chaotique. Le I^{er} et le II^{me} livre de la première partie sont divisés en «*dâbit*», mais il arrive qu'un «*dâbit*» soit subdivisé en «*daqîqa*» et «*fasl*», tandis que dans les autres livres le mot «*fasl*» indique une coupure importante correspondant à un chapitre. Chaque «*fasl*» du livre III de la première partie est alors subdivisé, par exemple, en «*qâ'ida*» et «*hokûma*». De même, dans la seconde partie, il arrive qu'un «*fasl*» comporte en appendice une ou deux «*qâ'ida*». Enfin il est exceptionnel que l'auteur indique un titre pour chacune de ces subdivisions. Un simple coup d'œil sur notre *fihris*t permettra d'embrasser dans l'ensemble et le détail tout le plan de l'ouvrage, ce qui était impossible jusqu'ici.

Il a donc fallu marquer nettement l'ordonnance et la hiérarchie des subdivisions secondaires. Tout d'abord compléter celles-ci d'un titre. Presque toujours ce titre a été emprunté, en l'abrégeant plus ou moins, à celui dont le commentateur Qo/baddîn avait lui-même pourvu le chapitre ou sous-chapitre. Dans chaque cas l'interpolation du titre est annoncée par le signe < >. Si ce signe manque, cela implique que le titre, où qu'il soit, provient de Sohrawardî lui-même. L'ordre de succession de ces coupures indispensables à l'intelligibilité de l'ensemble du livre, a été marqué pour chacune en *chiffres romains*. Les subdivisions mineures (*qâ'ida*, *daqîqa*) ont été maintenues dans le corps du texte; la typographie un peu plus forte les annonce en tête du paragraphe qu'elles introduisent, avec leur petit sous-titre. Enfin l'indispensable division en paragraphes introduite par nous-même, a été marquée par une numérotation continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en *chiffres arabes*; elle stabilise l'ensemble et a l'avantage de simplifier les références.

On trouvera en tête de l'ouvrage le prologue de Shâhrazûrî. Il a été choisi de préférence à celui de Qo/baddîn, tout d'abord parce qu'à la différence de celui-ci, il est resté autant dire totalement inconnu jusqu'ici. Ensuite il a l'avantage d'être plus bref et d'aller directement au fait: l'accord entre les prémisses de l'existence théosophique et le projet sohrawardien, et l'«*actualité*» de celui-ci.

L'ensemble des sept sources sur lesquelles est basée cette édition, se diversifie par un triple caractère¹⁴⁴. Certains manuscrits

144. Comme nous l'avons reppelé ici au début, la plupart des ma-

pour une page de texte. Il eût fallu alors prévoir un énorme volume dans lequel le texte de Sohrawardî aurait été de nouveau submergé.

La publication de la version persane de Mohammad Sharif ibn Harawî fournira l'occasion de revenir sur le commentaire de Qoṭb-addîn. Plus encore, c'est dans la traduction française du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » que l'on se propose de mettre en œuvre tous les commentaires, car elle devra et ne pourra s'accompagner que d'une synthèse de tous ces commentaires, y compris les références aux Gloses de Mollâ Sadrâ. Alors seulement, nous pourrons voir se dresser devant nous, dans toute son ampleur, le monument de la « Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Pour le moment, l'utilisation des commentaires figurant dans notre appareil critique s'est limitée à ceci (et c'était déjà beaucoup) : en extraire *toutes* les variantes et leçons intéressant le texte lui-même ; pour la seconde partie surtout, en extraire tous les passages illustrant le vocabulaire et le concept de l'Ishrâq, ses problèmes propres, et la conscience que pouvaient en avoir ses représentants. Toutes les digressions, si intéressantes fussent-elles pour les prolongements et connexions de la pensée, ont dû être laissées de côté. Malgré cette limitation, nos « bas de pages » sont déjà assez chargés. On a renoncé également aux complications inutiles : séparer les pages en trois compartiments pour distinguer ce qui était « variantes » et ce qui était commentaire. L'entreprise eût été illusoire, les variantes servant aussi bien de prétexte à Qoṭbaddîn pour introduire un commentaire. Nos sigles minutieusement établis permettront, sans confusion possible, l'utilisation de l'apparat critique dans son ensemble.

7. Les manuscrits.

Le plan général de l'ouvrage est clairement conçu, et les grandes divisions en ont reçu leur titre de l'auteur lui-même : un prologue, une première partie en trois livres ou *maqâla*, une deuxième partie en cinq livres. A l'intérieur de chaque livre, les divisions principales et subdivisions secondaires se font suite et sont indiquées par un mot spécial, mais sans que la préséance revenant aux unes ou aux autres soit clairement marquée. Une première lecture laisse une

là même des problèmes qu'ils posaient à l'éditeur. L'entreprise idéale eût consisté à éditer intégralement l'un et l'autre. Mais tout d'abord il y aurait eu répétition inutile, puisque tant de passages du commentaire de Shahrazûrî figurent dans celui de Qoṣbaddîn. De toutes manières, un travail comparatif s'imposait. En second lieu, si l'on veut étudier à fond le texte, le commentaire de Qoṣbaddîn rend beaucoup plus de services ; c'est la raison pour laquelle les manuscrits de l'« édition Shahrazûrî » sont si rares, comparés à la fréquence de ceux de l'« édition » de Qoṣbaddîn Shîrâzî. Enfin en troisième lieu, se posait une question préalable : était-ce Sohrawardî ou bien ses commentateurs que l'on se proposait d'éditer ? La réponse était claire, et s'imposait d'autant plus que l'on est en droit de dire que depuis l'« édition Qoṣbaddîn », jamais ou à peu près jamais, le *texte pur* de Sohrawardî n'a été lu. Depuis la lithographie 1315 h. dont nous parlerons ci-dessous (§ 7), nos théologiens iraniens ont eu en main ce compact volume, mais je peux dire encore d'expérience que le traitement des détails par le commentateur, si précieux soit-il, finit par empêcher de retrouver le fil continu que suit la pensée de l'auteur (c'est le cas où les arbres empêchent de voir la forêt !) L'effort des yeux non moins que celui de la pensée, s'y perd. A tel point que cet état des textes a découragé ceux qui avaient projeté plus récemment de traduire l'œuvre en persan.

Il fallait donc qu'une bonne fois l'on pût lire sans interruption le *texte pur et simple* du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq », tel que Sohrawardî l'a rédigé. Je crois que l'expérience en vaut la peine. Le style apparaît dans sa concision ; les termes techniques frappés par le shaikh prennent tout leur relief ; ce qu'il y a de personnel, de nerveux, d'haletant parfois dans le texte, devient enfin sensible. Certes, il fallait tirer parti des commentaires, notamment en ce qui concerne les variantes de manuscrits relevées par Qoṣbaddîn lui-même. Mais une fois dégagé le texte pur de Sohrawardî, publier intégralement en notes les commentaires de Qoṣbaddîn eût conduit à des difficultés de mise en pages inextricables. On pourra en juger ici même à plusieurs passages de la seconde partie. Mieux encore, nous avons voulu publier en appendice, à cause de leurs données si caractéristiques, certains passages des commentaires relatifs au prologue de Sohrawardî. On atteint la proportion de deux à trois pages de commentaires

pose à l'éditeur critique du XX^{me} siècle de recueillir soigneusement les fruits du travail de collation fourni par son lointain devancier du XIII^{me}¹⁴¹. Nous avons tenu compte de *toutes* ces variantes. Qoṣbaddīn ayant disposé d'un manuscrit qui avait été relu devant Sohrawardī lui-même, et le plus ancien manuscrit dont nous nous-même disposé datant de 679 h., il est intéressant de voir comment à chaque variante se groupent les sigles du côté positif comme du côté négatif de l'apparat critique.

Dernière question alors : celle de la priorité. Certes, Qoṣbaddīn ne laisse pas clairement entendre qu'il ait eu des devanciers¹⁴², et le nom de Shahrāzūrī n'est pas prononcé. Son propre travail offre des développements qui ne figurent pas chez ce dernier. En revanche, il incorpore de longs passages qui ne font que reproduire *littéralement* le texte de Shahrāzūrī. Nous avons indiqué ces rencontres dans notre apparat critique par un sigle spécial. On a là, je crois, un indice a priori. Le travail détaillé, analytique, opérant une critique des sources manuscrites, incorporant dans le gros œuvre, mais sans le dire, les matériaux d'un devancier, tout cela dénonce une élaboration postérieure au travail consciencieux, mais beaucoup plus rapide, accrochant à des *lemmata* donnés en bloc un commentaire continu. D'autre part, nous avons indiqué précédemment que Shahrāzūrī avait terminé sa grande œuvre personnelle en 680 h., et que celle-ci incorporait toutes les pensées de ses commentaires sohrawardiens. Or d'après le colophon de l'un de nos manuscrits (infra §7) Qoṣbaddīn termina son propre commentaire en 694 h.¹⁴³; Il semble que cette donnée soit décisive. Enfin la gravité avec laquelle Shahrāzūrī proclame sa qualité de « Qā'im bi'l-kitāb » n'a pas son équivalent chez Qoṣbaddīn.

Nous croyons avoir ainsi donné une idée assez complète de l'état des deux grands commentaires du « Kitāb Hikmat al-Ishrāq », et par

141. Il devrait toujours en être ainsi, lorsque l'on établit l'édition critique d'un texte dont un commentateur s'est anciennement attaché à recueillir les variantes.

142. A moins d'entendre en ce sens مستفيدًا أكثره من بواقي مؤلفاته وشرح (lith. p. 7 l. 6-7). C'est en tout cas très discret.

143. Même indication in H. Ritter, Phil. ix p. 277 n° 16. En 694, Qoṣbaddīn était âgé de 60 ans.

déploration des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de Shahrâzûrî, Qoṣbaddîn évoque la Sagesse qui tend à la vision mentale, à la visualisation (*moshâhada*), laquelle ne s'obtient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent de l'Orient (*al-Anwar al-ishrâqîya*) sur l'âme, la pénètrent de leur empreinte comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes « qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine¹⁴⁰. » Mais le livre de Sohrawardî est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à en entreprendre l'exercice, Qoṣbaddîn se propose de faciliter la voie.

D'emblée son commentaire apparaît d'une structure toute différente de celui de Shahrâzûrî. Au lieu de la formule قال... أقول Qoṣbaddîn instaure une nouvelle méthode: il insère, tisse son propre commentaire dans la trame du texte original. Dès qu'il sent que la phrase originale résiste à une saisie directe, le commentateur la fait éclater, la morcèle, afin d'y insérer les éléments nécessaires à une compréhension excluant le doute. Il répète un sujet, un complément, au besoin tout un membre de phrase, précise un pronom de rappel, substitue un mot plus courant à un terme technique etc.. Il en résulte un grand apaisement pour la lecture. Là où celle-ci trébuche sur le style souvent concis et elliptique de Sohrawardî, le commentaire apporte un soutien, une détente, une certitude. On parle ici d'expérience! A ce travail ne se limite pas l'intervention de Qoṣbaddîn. Lui-même a défini son projet: éclaircir les mots, expliquer les sens, déterminer les thèses, commenter les intentions et coordonner les enseignements. Bref le travail du commentateur cumule ici ce que nos commentaires médiévaux, en Occident, distinguaient en scholies et en gloses. Il en résulte parfois plusieurs pages de digression, toujours d'un haut intérêt.

Ce n'est pas tout. De même que Naṣîr ʿÎsî dans son commentaire des « *Ishârât* », Qoṣbaddîn s'est livré à un travail de philologue. Il a disposé de plusieurs manuscrits; il les compare, donne les variantes, les commente pour les justifier ou les infirmer. La tâche s'im-

140. فلا تتعجب من نفس اشتقت واستضاءت بنور الله. Si l'on songe que le mot *mostashriq* désigne aujourd'hui communément les Orientalistes, la situation doit s'apprécier avec humour.

du Fârs; il était né à Shîrâz en 634 h.. Son père, Ziyâaddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était un médecin et un shaikh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » ('allâma) fut donc en contact, comme de juste, avec les choses de la science et de la vie spirituelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses lointains et nombreux voyages (Khorâsân, Anatolie, Syrie, 'Irâq), en quête d'informations spirituelles et scientifiques; ses maîtres, dont les plus célèbres furent Nasîraddîn ʿŪsî et le grand mystique Sadraddîn Qoniawî; l'ensemble de son œuvre, qui touche à l'encyclopédie du savoir. Un trait rapporté par Mîrkhônd assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Nasîr ʿŪsî une sourde et tenace hostilité, et aurait joué un assez vilain rôle dans une intrigue qui avait pour but de perdre l'éminent philosophe et astronome dans l'esprit du Mongol Hûlâgû (si l'Observatoire avait été alors terminé!). Mieux vaut mettre en doute, avec le bon Khwânsârî, qu'il s'agisse du même Qor'baddîn Shîrâzî, bien que Khwânsârî ajoute: « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se casser en deux en Islam¹³⁷! » Qor'baddîn mourut à Tabriz en ramazân 710 h./1311 A.D..

Le fait que son commentaire du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » soit dédié à un haut fonctionnaire, Jamâladdîn Dastgardânî¹³⁸, n'a ici qu'une importance épisodique. Il débute par un éloge du Shaikh al-Ishrâq, non moins chaleureux que celui rédigé par Shahrazûrî. Lui aussi rappelle ce qu'était le savoir sophianique (*hikmat dhawqîya*) des anciens Sages, incluant la connaissance de ce « monde des Schémas » ('âlam al-ashbâh)¹³⁹ par lequel se réalise la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes (*al-Anwâr al-qayyûmîya*), que l'on n'atteint pas par des bavardages philosophique (*qâla wa qîla*) mais par la sublimation de la subconscience (*talwîf al-sirr*). C'est, dit Qor'baddîn, ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certains passages des « Ishârât ». Puis après une

137. op. cit. p. 610 l. 34-35: لا انه ليس بأول قارورة كسرت في الاسلام

138. Surintendant des fondations pieuses de l'Iraq en 683, ministre du Mongol Baïdû en 694; périt en 695. Cf. Meshkât op. cit. p. 5.

139. Ne pas traduire par « fantômes » comme il arrive quelquefois qu'on le fasse. Sur ce monde intermédiaire cf. Prolégomènes I, pp. li-liv.

des « Uniques » (*afrâd*), à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on l'a négligé tout d'abord. « Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent. » Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres ainsi facilitées entre ceux que leur aptitude désigne pour le comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que l'intérêt et l'attrait grandissent pour cette œuvre unique, « car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique (p. 8). » Voici donc défini pour qui et pourquoi Shahrâzûrî écrit son commentaire.

L'œuvre n'est pas datée. Aucune indication de temps ni de lieu. Nous pouvons préciser pourtant que l'immense encyclopédie philosophique rédigée par Shahrâzûrî, les « *Rasâ'il al-Shajarat al-ilâhiya* » (les Traités de l'Arbre divin), fut achevée en 680 h.¹³⁵. Or, cette encyclopédie incorpore tout l'essentiel des commentaires sohrawardiens de l'auteur. On peut conclure, semble-t-il, qu'à cette date le commentaire de « *Hikmat al-Ishrâq* » avait été terminé. Enfin ce commentaire se termine sur une déclaration solennelle commençant par ces mots : « Le Maître, le Mainteneur de la science du Livre pour cette époque, déclare : ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime. » Nous avons déjà fait allusion à ce personnage un peu mystérieux que Sohrawardî désigne comme « *al-Qâ'im bi'l-kitâb* », « *al-Qâ'im bi'ilm al-kitâb* ». Que Shahrâzûrî en assume le titre et la responsabilité, semble indiquer une investiture dont nous ne pouvons encore distinguer l'origine ni mesurer la portée.

Le commentaire de Qoṭbaddîn Maḥmûd Shîrâzî se présente dans de tout autres conditions. Tout d'abord nous connaissons en détail la vie et l'œuvre de cet éminent personnage¹³⁶. C'était un homme

135. Ibid. p. lxxi n. 117.

136. Deux volumes de sa grande Encyclopédie *Dorrat al-Tâj* ont été édités récemment à Téhéran d'après un ms. du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî. Le 1^{er} vol. contient la philosophie ; il a été édité par M. Meshkât qui l'a fait précéder d'un long exposé biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Le second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. principalement Khwânsârî « *Rawḍât al-jannât* », Téhéran 1306, pp. 532-533.

tifié avec son œuvre, que l'on ne peut déceler ailleurs que dans cette œuvre quelques détails concernant sa personne. Et l'identification est encore plus touchante, lorsque cette œuvre apparaît inspirée dans son ensemble par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Tel nous apparaît Shamsaddîn Shahrazûrî dans la biographie qu'il a consacrée au Shaikh al-Ishrâq. Certes, nous aurions fixé une donnée émouvante entre toutes, s'il nous était possible d'affirmer en toute certitude que le jeune disciple, nommé lui aussi Shamsaddîn, qui partagea sinon le sort du moins la captivité de son maître à Alep, fut précisément Shamsaddîn Shahrazûrî. J'ai dit ailleurs les difficultés chronologiques et autres qui jusqu'ici nous empêchent d'exprimer cette certitude¹³⁴.

Quoi qu'il en puisse être, son commentaire se présente comme une œuvre de solide facture, résultat d'une connaissance intime de l'œuvre et assumant la responsabilité personnelle de la pensée du Maître. La méthode reste constante d'un bout à l'autre. Le commentateur commence par citer un fragment du texte, parfois quelques lignes, parfois plusieurs pages. C'est la forme classique du commentaire : قال ... أقول. Il reprend ensuite chaque membre du texte et l'explique, s'attachant beaucoup plus à expliciter les concepts et les symboles, les intentions et les connexions, qu'à en réduire les difficultés grammaticales. Nous disposons ainsi de ce que l'on peut appeler l'«édition Shahrazûrî» du Kitâb *Hikmat al-Ishrâq*.

On pourra en lire le prologue en tête du présent livre. Il ne porte pas de dédicace, ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui, par noble zèle, eût provoqué la rédaction du commentaire. Nul souci de complaisance, donc. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à la déploration de la décadence des hautes sciences, de l'effacement des traces sur la Voie des anciens Sages, ceux qui avaient vraiment l'expérience sophianique. Quand parut Sohrawardî, «il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli.» La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre; il s'adresse à des «Seuls» et à

134. Prolégomènes I, p. xlviii n. 71 et p. lxxi.

sous d'autres cieux entretiennent une parenté avec celle de l'Ischrâq. Nombreuses sont les figures disparues de notre horizon spirituel, et qu'il nous faut retrouver.

*6. Les deux grands Commentaires
de Shamsaddîn Shahrâzûrî et de Qotbaddîn Shîrâzî.*

Dans l'ensemble énuméré ci-dessus, quatre œuvres se distinguent soit par leur ampleur, soit parce que l'on dispose de manuscrits accessibles; ce sont les deux grands commentaires cités en tête, la version et commentaire en persan de Mohammad Sharîf ibn Harawî, les Gloses de Mollâ Sâdrâ. Parmi ces quatre œuvres, les deux grands commentaires s'imposent tout d'abord, à la fois par leur date et par la manière dont ils sont conçus; ils sont comme la clef de l'œuvre de Sohrawardî, parfois désespérément concise. C'est de ces deux commentaires, dont la trace apparaît tout au long de notre appareil critique, qu'il nous faut maintenant dire quelques mots: comment ils sont conçus l'un et l'autre, le rapport de priorité pouvant revenir à l'un sur l'autre, le parti qu'il y avait à en tirer pour une édition ayant en vue, avant tout, le *texte pur* de Sohrawardî lui-même.

Nous retrouvons ici une situation tout à fait semblable à celle en présence de laquelle nous avaient mis les deux grands commentaires des «*Talwîhât*», respectivement celui de Shahrâzûrî et celui d'Ibn Kammûna¹³². La même obscurité continue de nous dérober la biographie de Shahrâzûrî. En revanche la priorité qui lui revient pour son propre commentaire du «*Kitâb Hikmat al-Ischrâq*», paraît s'établir avec plus de probabilité.

Il est singulier de rester ainsi dans l'ignorance de la vie d'un philosophe qui consacra lui-même une de ses œuvres (*Nozhat al-arwâh*) à l'histoire des philosophes¹³³, à ceux d'avant l'Islam comme à ceux qui apparurent en Islam. Il est toujours émouvant qu'un homme se montre au regard de l'histoire comme si totalement iden-

132. Cf. *Prolegomènes I*, pp. lxx ss.

133. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I pp. 850-851,

D'autres traces précises : une lettre écrite par Mîr Dâmâd en 1029 h. (quelque dix ans par conséquent avant sa mort) à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage du livre de l'Ishrâq (il s'agit exactement du § 268, p. 250 de notre édition¹³⁰.) C'est là un simple exemple de multiples traces qui sont à retrouver encore, attestant la vie de ce livre, c'est-à-dire comment l'œuvre de Sohrawardî a été lue et vécue au cours des siècles. Plus directement, c'est dans les œuvres compactes écloses lors de la période safavide, et dont quelques-unes seulement ont été lithographiées, qu'à travers les citations et les recoupements, on pourra en retrouver le dessin. Tour à tour seront appelés à témoigner les membres de cette famille spirituelle dont Sohrawardî prévoyait la communauté idéale se rassemblant autour de son livre, et qu'il désignait d'avance comme « ahl hadhâ'l-kitâb », le « peuple de ce livre ». Cette famille eut des membres déclarés ou secrets en bien des cercles : l'auteur du « Dabestân » en fait plus ou moins une secte pârsie ; allusion a été faite précédemment à certaines affinités ismaéliennes ; elle est intimement mêlée au soufisme iranien, plus peut-être avec l'Ordre des Nûrbakhshîya¹³¹ ; dans le shî'isme, tout penseur épris de Gnose s'avère un adepte ou un sympathisant de l'Ishrâq (Ibn Abî Jomhûr, Haidar Amôlî etc. et cf. infra remarques sur les mss.). Resterait enfin à déterminer les familles spirituelles qui

130. Je remercie sincèrement M. Khoyî Zeryâb, bibliothécaire au Sénat, à Téhéran, de m'avoir fait connaître ce manuscrit de la Bibliothèque du Parlement (Majlis), Fonds Tabataba'î n° 1284. C'est un majmû'a de 128 fol. (180 x 110 mm.), en tête duquel vient l'épître de Mîr Dâmâd commentant d'une part le passage en question du livre de l'Ishrâq, et d'autre part certains symboles du Récit de Hayy ibn Yaqzân d'Avicenne. Lui fait suite une épître de son gendre, Sayyed Ahmad 'Alawî (dont nous avons cité précédemment ici les Gloses sur le Shîfâ' d'Avicenne, supra n. 54 et 102) en réponse à une personne qui avait demandé une démonstration purement rationnelle des fondements de l'Imâmat. Deux extraits d'autres œuvres complètent le volume.

131. Parmi les shaikhs successeurs de Sayyed Mohammad Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre des Nûrbakhshîya, il y aurait eu un shaikh Shihâbaddîn Abû 'l-Fatḥ Sohrawardî, arrière petit-neveu du Shaikh al-Ishrâq, cf. Ma'sûm 'Alîshâh, *Tarâ'iq al-haqâ'iq*, lith. Téhéran 1316, . II p. 143.

centre, et un centre par lequel communiquent des univers spirituels trop souvent regardés comme étrangers ou fermés les uns aux autres.

7^e Enfin nous atteignons une autre œuvre majeure provoquée par le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » ; ce sont les gloses en arabe de Sadraddîn Shîrâzî, au surnom honorifique de Mollâ Sadrâ (ob. 1050 h./1640 A.D.), le plus célèbre disciple de Mîr Dâmâd. Bien que ces gloses portent le nom de « Ta'liqât » (annotations marginales), leur développement considérable en fait un ouvrage autonome. D'après le bon manuscrit qui m'a permis de les étudier de plus près, leur édition ne demandera pas moins de quelque cinq cents pages du format du présent volume. Pour le moment, avec de bons yeux, le secours d'une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta'liq elles courent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d'un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaitre à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d'un intérêt et d'un sérieux majeurs. Sans leur aide, il est impossible de comprendre et d'apprécier parfaitement toute la portée du livre de Sohrawardî. En outre, le titre qui fréquemment les annonce (annotations au commentaire du Kitâb Hikmat al-Ishrâq par Qor'baddîn Shîrâzî) est inexact. C'est non moins souvent au texte même de Sohrawardî que « s'accrochent » ces « Ta'liqât ».

Ce rapide coup d'œil permet d'entrevoir quelques-uns des traits et des noms de la famille des Ishrâqîyûn. Il y aura de nombreux compléments à lui apporter. Je n'ai pas mentionné dans cette énumération, parce qu'elles sont en petit nombre, certaines gloses que Jalâl-addîn Dawwânî (ob. 907/1501) ajouta de sa propre main en marge du manuscrit du Kitâb Hikmat al-Ishrâq qui lui appartient (cf. infra § 7, le manuscrit Meshkât). Dawwânî, converti au shî'isme à la suite d'un songe, commenta également le « Livre des Sept Temples de la Lumière » de Sohrawardî¹²⁹.

129. Ibid. p. xlviii.

unique, celui de Berlin¹²⁷. En Iran même je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun autre manuscrit. Mais les questions posées à ce sujet, m'ont attesté l'intérêt que cette traduction y suscite. C'est pourquoi la publication en apparaît être la première suite qu'il nous faille donner au présent volume.

6° J'ai appelé déjà ailleurs¹²⁸ l'attention sur l'attachante aventure spirituelle de ces zoroastriens de Shîrâz et de ses environs, qui groupés autour du grand-prêtre pârsî Azar Kaivân, s'en allèrent aux Indes aux confins des XVI^{me} et XVII^{me} siècles. Eux aussi furent mêlés à la grande tentative et au grand rêve religieux d'Akbar. De leur groupe se détache la figure de Farzânâh Bahrâm ibn Farshâd, que l'auteur du « Dabestân al-Madhâhib » rencontra à Lahore en 1048 h. ; il nous est présenté comme un dévôt des œuvres de Sohrawardî sur « Hikmat al-Ischrâq », qu'il traduisit de l'arabe en persan. Aucun manuscrit n'a malheureusement pu nous en être signalé jusqu'à présent. En tout cas, il est significatif que deux élaborations en langue persane de l'œuvre majeure du shaikh al-Ischrâq prennent place à la même époque, celle de Moḥammad Sharîf ibn Harawî et celle de Farzânâh Bahrâm. Il est significatif que ce soit dans le climat spirituel créé par la réforme d'Akbar, que les zoroastriens se soient assimilés l'œuvre de notre shaikh, dont le grand projet avait été de redonner la vie aux penses religieux de l'ancien Iran, non par une reconstruction artificielle s'opposant à d'autres doctrines spirituelles, mais par un approfondissement, une revivification qui leur révélât aux unes et aux autres leur convergence vers une Source commune.

Si l'on considère que les « Talwîhât » furent traduites en hébreu, et que les traductions persanes du livre de l'Ischrâq s'élaborent à un moment où quelques œuvres majeures de l'hindouïsme sont également traduites du sanskrit en persan, on discerne que la doctrine et l'expérience spirituelle du shaikh al-Ischrâq sont véritablement un

127. Cf. Prolégomènes I *ibid.*. Je remercie ici tout particulièrement M. le professeur Enno Littmann qui m'a facilité l'obtention d'un microfilm de ce manuscrit. La publication de cette version persane, nous l'espérons, l'en remerciera mieux encore.

128. Cf. Prolégomènes I, pp. lv ss. On retrouve les traces du groupe de zoroastriens évoqués ci-dessus, dans le « Dabestân » et dans quelques livres apparentés au « Dasâtîr-Nâmâh ».

en découvrir jusqu'ici aucun manuscrit. En tout cas, comme le commentaire des « *Alwâh* » fut terminé en 930 h. (1524 A. D.), on peut conclure que les Gloses sur *Hikmat al-Ishrâq* qui y sont mentionnées, sont antérieures à cette date.

4° A peu près contemporaines, sinon légèrement antérieures, doivent être les Gloses d'un autre personnage de Tabriz, signalées par H. Ritter (Phil. IX n° 16 p. 277), Najmaddîn Hâjjî Maḥmûd Tabrizî. N'ayant pu étudier moi-même le manuscrit¹²⁶, je ne puis non plus préciser ici la portée philosophique de ces Gloses marginales.

5° Nous atteignons de nouveau un ouvrage qui n'est pas simplement constitué de Gloses marginales, mais a la valeur d'une élaboration complète. Le caractère de l'entreprise et la personnalité de son auteur, Moḥammad Sharîf ibn Harawî, se révèlent d'une haute conséquence. Il s'agit en effet d'une élaboration persane du prologue et de toute la seconde partie du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* ». Avec raison, le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage qui contiennent, avons-nous déjà précisé, l'exposé de la doctrine ishrâqî proprement dite. Son élaboration persane ne se limite pas au seul texte de l'auteur, mais reprend également en grande partie les commentaires de Qoṭbaddîn, auxquels il ajoute un bon nombre de développements personnels. L'œuvre est datée de 1008 h. l.. Elle est donc contemporaine du cercle qui, à l'époque, se constitue à Ispahan autour du grand maître que fut Mîr Dâmâd (ob. 1040 h. 1630 A.D.). A cette époque même, la pieuse et généreuse initiative de l'empereur Akbar (ob. 1605 A.D.) motiva un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Or, l'on peut conclure du prologue de Moḥammad Sharîf à sa connaissance directe du soufisme indien, et probablement à un séjour sur les lieux mêmes, donnant ainsi son vrai caractère à la personne du premier traducteur persan du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* ». On l'appréciera d'autant mieux, si l'on pense à la place occupée par la théosophie sohrawardienne dans la réforme religieuse à laquelle Akbar donnait l'impulsion.

L'œuvre de Moḥammad Sharîf est conservée dans un manuscrit

126. Il n'était pas visible pendant mon séjour à Istanbul.

5. *La lignée des Commentateurs.*

Mainte fois au cours de ce qui précède, nous avons fait appel à deux grands commentaires du «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*» : celui de Shahrâzûrî et celui de Qoṣbaddîn Shîrâzî. En fait, l'œuvre a été l'objet de plusieurs élaborations importantes. Voici une énumération rapide des travaux qui, siècle après siècle, lui ont été consacrés. La liste est probablement incomplète, de nouvelles découvertes étant toujours à espérer. Figurent également dans cette liste deux œuvres nommément attestées, mais dont je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun manuscrit.

1° Le commentaire de Shamsaddîn Shahrâzûrî, l'adepte fidèle et le biographe enthousiaste de notre shaikh, se donnant comme le «*Qâ'im bi'l-kitâb*» (VI^{me}-VII^{me} / XII^{me}-XIII^{me} s.).

2° Le commentaire de Qoṣbaddîn Shîrâzî, terminé en 694 h. 1295 A.D., un peu plus d'un siècle après la mort de Sohrawardî.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux commentaires qui sont les élaborations les plus anciennes et les plus détaillées de l'œuvre, sur leur méthode et sur leur rapport réciproque. Le second a servi particulièrement de manuel à tous les Ishrâqîyûn.

3° Les Gloses de Wadûd Tabrîzî (X^{me}/XVI^{me} s.). Un commentaire de ce personnage sur une autre œuvre de Sohrawardî nous est connu de façon précise par un manuscrit unique d'Istanbul¹²⁴. Il s'agit du livre que Sohrawardî intitula «*Kitâb al-Alwâh al-'Imâdiyya*», c'est-à-dire Livre des Tablettes dédiées au prince seljoukide 'Imâdaddîn. Ce livre est cité par nos commentateurs comme étant une œuvre de la jeunesse de Sohrawardî (cf. texte p. 300). Il est à remarquer pourtant qu'il contient déjà les thèses les plus caractéristiques du Maître de l'Ishrâq (xvarnah, extase du roi Kay-Khosraw etc.), et tout un chapitre de «*ta'wîl*» qorânique parfaitement intérieuriste. C'est au cours de son propre commentaire des «*Alwâh*» que Wadûd déclare expressément avoir écrit des Gloses sur «*Hikmat al-Ishrâq*» et son commentaire par Qoṣbaddîn¹²⁵. Rien ne me permet de présumer l'étendue ni la portée philosophique de ces Gloses, car je n'ai pu

124. Cf. H. Ritter, *Philologika* ix, p. 271 n° 4; cf. *infra* n. 144.

125. Cf. *Prolégomènes* I, p. xxv n. 30.

Un tel livre ne peut donc s'étudier comme un livre quelconque. Il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer une expérience intérieure réelle. Dans son testament spirituel (§§ 279-280), Sohrawardî y insiste. Le livre ne pourra être mis qu'entre les mains d'un aspirant qui aura parfaitement approfondi la philosophie des Péripatéticiens, et aura acquis par conséquent une culture philosophique complète; mais en même temps, celui-là devra être épris d'amour pour la Lumière divine. Ces deux conditions réunies, il sera vraiment apte à dépasser l'enseignement des Péripatéticiens, et à s'engager dans la voie expérimentale de l'Orient des Lumières. Il faudra commencer par une retraite spirituelle de quarante jours, dont le Maître n'indique le programme qu'en quelques mots, mais dont ses commentateurs prescrivent les détails: se retirer dans un ermitage à l'abri de toute rumeur et de tout bruit, dans un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète; vivre d'un régime à base uniquement végétarienne, la nourriture n'étant prise qu'après la prière du soir, en petite quantité, mais préparée avec beaucoup de soin et de délicatesse. Les détails sont même indiqués. Le retraitant devra répandre des parfums aussi bien dans son oratoire que sur sa propre personne, tenir sa méditation occupée sans relâche par la pensée et la représentation des Lumières Archangéliques, et de la Lumière des Lumières, que le «dhikr» en soit purement mental ou soit articulé par la langue; tout cela en se conformant aux directives que donnera le «Qâ'im bi'l-kitâb». Alors peut-être surviendra-t-il sur l'âme une de ces Lumières fulgurantes qui consomment et qui calcinent, Lumières abolissant en elle «toute autre conscience que celle de son Aimé originel, et c'est cela le terme ultime des degrés mystiques¹²³.»

«Lors donc que le moment fixé sera venu pour se mettre à ce livre, que l'on s'y enfonce. Celui qui l'approfondira, reconnaîtra qu'aux Anciens comme aux Modernes échappa ce qu'il plut à Dieu de faciliter à ma langue. (§ 280)»

123. Cf. texte p. 259 n. et comparer dans l'appendice p. 298 gl. 2, l'allusion aux degrés mystiques (*Toi et Moi; Moi et non-toi; Toi et non-moi*). Le paragraphe final de l'*I'tiqâd* (p. 271) fait allusion également à ces exercices spirituels: la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'objets appropriés etc.

simple ; les commentateurs offrent ici un secours précieux, et on ne peut essayer soi-même de traduire le texte sans s'obliger à commenter la traduction. Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des Spirituels (*ahwâl al-Sâlikîn* § 272). Opportunément, Qoṭbaddîn Shîrâzî (p. 254 n. *ad* l. 5) rappelle que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans le livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états expérimentaux proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées aussi et vécues par lui. Les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis les périodes de début où il est encore un novice ; les phénomènes secondaires (sonores par exemple) qui les accompagnent ; leur nature apparemment contradictoire (souffrance et délectation) ; la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. Cette page peut servir de base pour une étude comparative des états théopathiques, vécus par d'autres mystiques en de tout autres régions. Et la comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par Najmaddîn Kobrâ, 'Alaoddawla Semnânî, Sayyed Moḥammad Nûrbakhsh¹²² etc... On ne peut y insister ici.

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les âmes lui obéissent (§ 277). » Le mot n'est pas prononcé, mais ce sont les termes mêmes par lesquels ailleurs^{122a} l'auteur décrit l'investiture du « xvarnah » royal, donnée au pèlerin sur la Voie mystique (*sâlik*), qui défaille et succombe sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation totale de l'être en un autre être par la fulguration du « xvarnah » zoroastrien, atteste que la mention n'en est pas une reconstruction théorique, mais correspond bien à un Événement psychique personnellement vécu, dont la fin s'identifie à celle de l'extase d'Hermès rappelée plus haut, et à celle de l'*Ars Regia* des Hermétistes.

122. Dans son « Traité sur la lumière » (en persan, ms. personnel daté 1071 h.).

122a. Cf. *Mo'ârahât* p. 504 n.

été à portée très lointaine, comme semblent l'insinuer des expressions telles que le «Qâ'im bi'l-kitâb», désignant son légataire spirituel (son *wasî*), dépositaire du secret de son œuvre¹¹⁹; les «ahl hadhâ'l-kitâb», la communauté de ceux dont le livre de l'Ischrâq est *le* livre (l'homophonie associant les Ischrâqîyûn au statut des «Ahl al-kitâb», la communauté de ceux qui ont un livre saint révélé); «'ilm al-kitâb» (p. 259 l. 3), la «science du Livre» dont le Qâ'im est dépositaire.

Le premier de ces psaumes ou incidences inspiratrices (*wâridât*) débute ainsi (§ 261): «Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu, en les attirant vers l'Orient des Lumières¹²⁰; ils les saluent des salutations du royaume céleste¹²¹; ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté^{121a}, afin de les rendre purs...» La langue n'est pas

119. Cf. supra n. 55; cf. encore *Talwîhât* p. 120 l. 4 et 7. L'usage ici du mot «Qâ'im» n'est pas sans rappeler quelque chose du lexique ismaélien.

120. C'est le passage auquel il a été fait allusion supra n. 24. J'ai maintenu dans le texte le mot *مشرقين* sans *tashdîd* ni voyelle, afin de laisser libres les deux lectures proposées par le commentateur. L'équilibre de la phrase fait préférer la première, et j'ai traduit, d'accord avec *Qoṣṣbaddîn*, en rapportant aux Anges «qui attirent» ou entraînent vers le *sharq* ou vers l'*Ischrâq*, les deux mots s'identifiant dans l'Orient des Lumières.

121. C'est-à-dire (comment.) font «se lever» sur eux les illuminations intelligibles, car telles sont les salutations du royaume angélique.

121a. «Yanbû' al-bahâ'». J'ai traduit par Beauté, qui est le sens le plus direct. Cependant un sous-entendu d'une extrême importance peut se déceler ici. Il est arrivé que «khorrah» soit traduit par «bahâ'» (beauté, éclat, splendeur; cf. Bailey, *op. cit.* p. 63, et comparer *ibid.* 'azamat ô zibâ'î, majesté et beauté; bahjat va sa'âda, beauté, ou allégresse, et félicité). Le «yanbû' al-bahâ'» (source de la beauté, de la splendeur) équivaut alors aux «Yanâbî' al-Khorrah» (Sources de la Lumière de Gloire) mentionnées précédemment. Rapprochons alors dans la même phrase, la mention des «Anges qui attirent vers l'Ischrâq», (qui *orientent*), et nous entrevoyons jusqu'où peut aller, dans la pensée sohrawardienne, la réciprocité entre l'Ischrâq et le *xvarnah*, Orient des Lumières, pure substance de la Lumière surgissante, et Lumière de Gloire. Peut-être était-ce l'un des secrets confiés au Qâ'im bi'l-kitâb!

dès maintenant le livre d'ensemble en préparation. Si incomplètes soient-elles, elles prépareront, on l'espère, à saisir le plan du livre de l'Ischrâq, son unité et son originalité, — à goûter les pages finales, d'une beauté extraordinaire, de ce livre qui après avoir débuté par une réforme de la Logique formelle, s'achève en un memento d'extase.

4. *Memento d'extase*

Nous avons décrit précédemment l'extension illimitée, la démesure du schéma de l'angélologie sohrawardienne, et avec elle, le mouvement d'une âme qui, libérée du cadre étroit de la cosmologie péripatéticienne, s'enchanté à évoquer les multitudes infinies d'univers célestes peuplés de ces « Lumières victoriales » dont l'être s'origine aux sources du « xvarnah », la Lumière de Gloire. Cependant le livre n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques, voire théosophiques, doivent correspondre des énergies psychiques capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle du mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. C'est pourquoi le chap. IX du livre V amorce comme une vérification expérimentale des livres II et III. Déjà l'incidence de deux « psaumes » vient déchirer d'inspiration lyrique la trame du livre final. On ose à peine insister ici, l'auteur déclarant que si l'on veut connaître les secrets de ces psaumes, il faudra les apprendre auprès de la personne qui est le « Mainteneur du livre » (al-Qâ'im bi'l-kitâb, § 260 in fine). Leur secret est vraisemblablement identique à celui de plusieurs psaumes du recueil des « Wâridât wa Taqdîsât » ; l'énoncé eschatologique apparent annonce et préfigure les événements de l'extase, toujours proche et revécue. Mais peut-être y décèlera-t-on plus de choses encore, si l'on est sensible à la résonnance nettement manichéenne de certains de ces psaumes¹¹⁸. Il est possible que les projets de Sohrawardî aient

118. « Attire en haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière ! » (Cf. Prolég. I p.xlv).

la gnose ismaélienne entre la hiérarchie des dignitaires d'en-haut (*hodûd 'olwiya*) et celle des dignitaires d'en-bas (*hodûd soflîya*), les Ish-râqîyûn, nous est-il dit, considèrent d'abord l'Événement de la mission prophétique dans le plérôme archangélique supérieur. Le Premier des Prophètes-Envoyés, c'est la Première Intelligence; le dernier, c'est-à-dire le «sceau de la mission prophétique», c'est la dernière des Intelligences, celle qui est le Seigneur de l'Espèce humaine (*rabb al-nû'-e insân*), l'Ange de l'humanité. Se joindre à elle, en un sens qui va ici jusqu'à l'identification, c'est être son «qâ'im maqâm», son *locum tenens*, c'est assumer son propre statut. Et y eût-il cent mille Prophètes et davantage à assumer cette conjonction, il serait vrai de dire pour chacun d'eux qu'ils sont chaque fois le «sceau de la Prophétie». La nature de Paraclet reconnue à Mânî (comme aussi bien son assimilation au Bouddha Maitreya¹¹⁶), revendiquée pour le Prophète Moḥammad, identifiée par Sohrawardî avec l'Intelligence Esprit-Saint comme Révélateur suprême, maître du «ta'wîl», — est alors transférable à tous les Spirituels qui ont à leur tour reproduit en eux-mêmes par l'expérience d'une transmutation de leur être, l'archétype exemplifié en Mânî comme en Moḥammad¹¹⁷.

On peut alors également comprendre sous quel horizon ont pris naissance certains textes shî'ites primitifs, tel ce magnifique prône attribué au Premier Imâm, 'Ali ibn Abî Tâlib, qu'invoque Shahrâzûrî dans le commentaire du prologue (texte p. 302, gl. 16). Il assimile la vocation et la fonction des Sages théosophes mystiques à celles des Prophètes et des Saints Imâms, pour la garde et le maintien des «preuves divines sur la Terre», c'est-à-dire pour le maintien du «ta'wîl», l'exode libérateur vers le sens spirituel. Et tout cela jette une lueur décisive et tragique sur le sens du procès intenté à Alep à Sohrawardî, par les Docteurs de la Loi. Car l'issue fatale se décida sur cette question: «Tu soutiens donc que Dieu, n'importe quand il le veut, peut susciter un Prophète?»

Il faut arrêter ici ces considérations, sous peine de devoir écrire

116. Cf. H.-C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T.lvi) Paris 1949, p.147 n.250.

117. Je compte revenir ailleurs (cf. supra n.99) sur le texte si dense de la risâla rapidement analysé ci-dessus, à étudier concurremment avec l'idée sohrawardienne de l'*Imâm*.

Ce «ta'wîl» a été exposé dans le «Dabestân al-Madhâhib» à la suite du texte persan du «Mi'râj Nâmah» traditionnellement attribué à Avicenne¹¹³. A la vérité, cet exposé ne fait qu'utiliser presque littéralement, sans le dire, le contenu essentiel d'une «Épître sur la fission de la Lune» de Khwâjah Sa'inaddîn Ispâhânî¹¹⁴. L'interprétation de la «fission de la Lune» chez les Péripatéticiens y est comparée avec celle des Ishrâqîyûn. Ni les uns ni les autres, certes, ne peuvent l'entendre en un sens matériel et littéral. Pour les premiers, il faut entendre ce qui est l'ésotérique (bâ'în) de l'astre et de son ciel, c'est-à-dire son Ange ou l'Intelligence agente¹¹⁵. La fission ou l'éclatement de la Lune désigne le passage de l'apparence extérieure de la lettre à l'ésotérique (passage du «zâhir» au «bâ'în», conforme à la terminologie courante de la gnose ismaélienne), et c'est là ce que signifie se joindre avec l'Intelligence agente. Si le Prophète inaugure le Cycle de la Lune (dawr al-qamar), cela signifie ce «ta'wîl» qu'il accomplit lui-même, son accès à l'Esotérique de la «Lune».

Maintenant, pour les Ishrâqîyûn, le «ta'wîl» est plus complexe et procède des représentations manichéennes. On nous rappelle leur doctrine de la Lumière, celle des parcelles de Lumière retenues captives dans la Ténèbre des prisons corporelles. La Lune est alors le symbole de la Lumière mélangée aux Ténèbres, et la «fission de la Lune» signifie qu'éclate et paraisse hors de sa gangue de Ténèbres, l'être de Lumière délivré par la Gnose, ayant retrouvé la conscience de lui-même et de son origine. C'est cela se joindre avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Dès lors éclatent aussi en une extraordinaire évidence les virtualités sans limite que recèle la qualification de «sceau de la Prophétie», celle que le sens historique et littéral donne en propre au prophète de l'Islam. En un parallèle qui semble ne transposer que légèrement la correspondance établie dans

livre (arabe et persan) figurera dans notre prochain volume des Œuvres philosophiques de Sohrawardî.

113. Cf. Dabestân, lithogr. Bombay pp. 263 ss.

114. En persan. Collection du Département d'Iranologie, Ms. 29, fol. 15-20.

115. On remarquera que le schéma ici présupposé identifie l'Intelligence agente avec l'Ange du Ciel de la Lune. Le schéma plus fréquent l'en distingue et l'en fait procéder comme Dixième Intelligence.

des Mages ni avec l'hérésie (ilhâd) de Mânî. La précaution était à peine suffisante, pour le cas où un exemplaire du livre tomberait entre les mains d'un orthodoxe sourcilleux, sans être écrit en cette écriture secrète inventée par l'auteur lui-même. En revanche dans le chap. III du V^{me} livre de la seconde partie, nous lisons un commentaire que le fidèle Shahrazûrî est seul à développer (Qor/baddîn ici se tait). Tout le chapitre concerne le devenir posthume de l'âme humaine; notre commentateur cite de longs passages¹⁰⁸ non pas de l'«hérétique» Mânî, mais du «Sage Mânî», pour conclure: «Si par ce mythe Mânî a entendu ce que nous venons de mentionner ou quelque chose qui s'en rapproche, alors c'est juste; sinon, c'est faux.» Il y a certes un conditionnel, mais il est d'une grande éloquence.

Dans le commentaire eschatologique là même esquissé, figure la *Columna Glorïae* ou *Colonne de l'Aurore* du manichéisme¹⁰⁹, que l'on retrouve également dans la gnose ismaélienne comme «Colonne de la Lumière» ('amûd al-Nûr¹¹⁰). La constatation est d'importance. A ce motif se rattache un cycle de représentations grandioses, dans lesquelles interfèrent extase mystique et eschatologie. Reportons-nous à un passage essentiel des «Talwîhât»¹¹¹, montrant Hermès en prière la nuit dans le «Temple de la Lumière», et son ascension mentale en extase «lorsque éclata (ou se fendit) la Colonne de l'Aurore.» Cet éclatement, ou cette «fission» (inshiqâq), Shahrazûrî le commente comme étant l'épiphanie (zohûr) de l'âme hors de son corps, lorsque surviennent sur elle les Lumières archangéliques et les fulgurations sacrosaintes. Nous pouvons saisir à sa source le «ta'wîl», l'interprétation mystique qui passe traditionnellement pour être propre aux Ishrâqîyûn, nos Orientaux-illuminatifs, du célèbre verset qorânique: «L'heure approcha et la lune se fendit (54/1).» C'est un «ta'wîl» qui se règle sur une vision de l'Esprit-Saint, ou Archange Gabriel, comme *Paraclet*, ainsi que le dénomme expressément Sohrawardî¹¹², c'est-à-dire comme Révélateur suprême (al-Mozhir al-a'zam) des secrets du «ta'wîl».

108. Concordant avec ceux qui nous sont déjà connus par le Fihrist d'al-Nadîm (réf. ici p. 233 en note).

109. عمود السبح et عمود الصبح cf. Jackson, op. cit. pp. 13, 275, 303.

110. R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten p. 59.

111. Cf. notre éd. des *Op. metaph.* I, Talwîhât § 83 p. 108.

112. Dans le VII^{me} Temple du Livre des Temples de la Lumière. Ce

Puissances de Ténèbres. En confrontant des expressions telles que « Vakhsh yôzhda/r » l'Esprit-Saint, « Vâd zhîvandag » l'Esprit vivant¹⁰⁶, il semble que se découvre la notion qui persiste sous la graphie néo-persane. L'ambiguïté de celle-ci pourrait encore être tranchée par une correction très simple : زروان و خش représenterait un زروان و خش altéré par les copistes qui ne le comprenaient plus. Ce « Zervân Vakhsh » nous mettrait d'emblée au cœur des représentations manichéennes, en équivalant à « Vakhsh 'î Zervân » l'Esprit de Zervân, appellation qui réfère à la *Vierge de Lumière*¹⁰⁷. Ce n'est là qu'une suggestion valant ce qu'elle vaut, mais qui était à proposer ici.

La conception de l'Esprit-Saint comme Ange et comme laissant transparaître, par référence à la Vierge de Lumière, la figure de la Sophia divine, nous reporte en un monde de représentations familières à la gnose chrétienne ou manichéenne, dont la théosophie sohrawardienne atteste la persistance. Lorsque le Maître de l'Ischrâq réfère à la vision du bienheureux roi Kay-Khosraw, il la décrit comme visitation d'une entité spirituelle qu'il désigne comme « Manîqîyat Ab al-Qods », appellation que l'on traduira provisoirement ici par « Puissance énonciatrice du Père de la Sainteté » (cf. texte p. 157 en note). Là encore est à soupçonner une dénomination héritée de la Gnose. En tout cas, le contexte montre qu'elle est un substitut pour désigner la Sophia divine (*Hikmat al-Lâh*).

Ces allusions conduisent à poser le problème des relations entre la gnose de l'Ischrâq et le manichéisme. Le Récit de l'Exil occidental pourrait mieux y répondre par voie allusive, car s'il s'agit pour eux de se prononcer nettement, nous devons nous attendre chez nos philosophes à une extrême prudence. Rien de plus piquant que le contraste marqué d'un passage du livre à l'autre. Dans le prologue, l'auteur recommande bien que l'on ne confonde pas cette Sagesse des anciens Perses à laquelle il va redonner vie, avec l'impiété (kofr)

106. Cf. A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, pp. 288-292.

107. Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, *Manichaeische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse 1933 xiii), Berlin 1933, p. 85 l. 8-9, p. 126 et pp. 66 et 110.

tion persane parallèle à *Dator Formarum*, dont le correspondant arabe est «Wāhib al-suwar»; ou encore à «Wāhib al-'ilm, Mo'fi al-haywa», «Donateur de la Connaissance, Donateur de la Vie». «Ravānbakhsh» serait alors le «Dator animae», le Donateur de l'âme, et la dénomination s'accorderait parfaitement avec la fonction de l'Ange Intelligence agente, de qui émanent nos âmes. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans rien nous apprendre sur son origine. «C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la Sagesse; en arabe on l'appelle Esprit-Saint¹⁰³.»

Cependant il semble que l'on ait là une définition établie après coup et se conformant à l'enseignement des philosophes, lesquels opéraient eux-mêmes par un «ta'wîl» la transfiguration de leur Intelligence agente en Ange Esprit-Saint. Du point de vue lexicographique, il y a un indice frappant dans le fait que «Ravānbakhsh» soit identifié non pas directement avec quelque chose comme «Wāhib al-nafs» ni avec l'idée de *Dator Formarum*, mais avec l'arabe «Rûh al-Qods», Esprit-Saint. Le fait incline à poser la question de savoir si l'on n'est pas ici encore en présence d'une terminologie antérieure à l'Islam et à nos philosophes. Ce qui y sollicite c'est que la graphie *bakhsh* pourrait sans difficulté représenter également le pehlevi *vakhsh* (vaxsh), signifiant précisément *Esprit*¹⁰⁴, par exemple «Vakhsh i Yazat» traduisant l'hébreu «Ruah Elohim», l'Esprit de Dieu¹⁰⁵. On pense alors au *Zôn Pneuma*, *Spiritus vivens*, «Rûh al-Hayât», l'Esprit Vivant associé dans la sotériologie manichéenne avec la Mère de Vie pour la délivrance de l'Homme primordial vaincu par les

(supra n. 54), Dép. d'Iranologie Ms.5, fol. 232 l. 24-25 العقل الاخير من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان وكماله هو السعى بروح القدس ... وبروان بغش بلسان حكما، الفرس.

نام فرشته ايست که علم و دانش با اوست و بعرپی اورا روح القدس خوانند.
Borhân-e Qâfi', Téhéran 1317, I p. 662. La définition donnée dans le Farhang-e Jahângirî concorde littéralement.

104. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems...* (supra n. 77) pp. 118-119, et art. in *Bulletin of the School of Oriental Studies* vi, 1930 pp. 280 ss.

105. Shkand-Gumânîk-Vicâr xiii 7 (éd. P. J. de Menasce, Fribourg 1945, p. 182). Cf. dans le «Dasâtîr Nâmah» le mot «vakhshûr» (vakhshvar), prophète.

Le seul aspect sur lequel on insistera encore, ce sont les dénominations proprement iraniennes que reçoit cet Ange Esprit-Saint⁹⁹. On sait par quelle ingénieuse recherche Nallino put identifier la forme authentique qui se cachait sous l'étrange vocable de *Colcodea*, dont T. Campanella fait un fréquent usage pour désigner l'Intelligence agente, en référant au système avicennien¹⁰⁰. Que le responsable en soit Agostino Nifo, le commentateur d'Averroës, ou que celui-ci en ait trouvé l'usage déjà établi, une réminiscence semble avoir joué entre l'Intelligence agente comme *Dator Formarum*, et la planète qui en astrologie est appelée *Dator vitae*, parce que son office est d'être « dominus geniturae ». Cette appellation technique correspond au grec « oikodespotes », qui en astrologie « arabe » a son équivalent dans le terme authentiquement persan de *Kadkhodâ* « maître de maison ». Les traducteurs et copistes médiévaux ont fait subir toute une série d'accidents à ce mot : alcochoden, alcodcodehia etc., finalement (al-)colcodea. L'intéressant est que nous rencontrons dans « *Hikmat al-Isbrâq* » cette même appellation sous sa forme féminine (*Kadbânû*), donnée cette fois à l'Amahraspand féminin Esfandarmoz (Spanta Aramati) comme Ange de la Terre¹⁰¹.

Une autre appellation, de racine purement iranienne également, est donnée par nos philosophes à l'Ange qui est l'Intelligence agente, à savoir « *Ravân bakhsh* ». On la rencontrera ici même (§ 210 in fine), et tout au long de la tradition¹⁰². On pense d'emblée à une forma-

99. On ne peut qu'annoncer ici l'intention de reprendre ailleurs l'étude de la philosophie et de la théologie de l'Esprit-Saint, telle qu'elle est présumée ici en termes d'angélologie. Il y a une thématisation commune à la Gnose aussi bien en Chrétienté qu'en Islam.

100. Cf. La « *Colcodea* » d'Avicenna e T. Campanella, in *Raccolti di scritti editi e inediti* vol. vi pp. 264 ss.

101. Cf. la « *kadbânû'îya* » (forme arabisée du persan « *kadbânû'î* ») d'Esfandarmoz, texte § 209. Le mot *kadkhodâ* (féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (Cf. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 145). De même chez Sohrawardî il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de Seigneur ou « Ange de l'Espèce », cf. supra n. 75.

102. v. g. dans les gloses de Sayyed Ahmad 'Alawî sur le *Shifâ'*

Reste à enquêter auprès des Ishrâqîyûn, pour savoir comment eux-mêmes ont conçu les problèmes posés par leur Maître. Reste à l'interprète de les repenser aussi complètement à son tour. Le schéma de l'angélogologie sohrawardienne bouleverse si complètement l'ordre du schéma généralement reçu, que les commentateurs dont la pensée se complique encore de réminiscences d'Avicenne, de Fârâbî et de la Théologie dite d'Aristote, vacilleront dans leurs annotations en marge des Récits mystiques. Ceux du Récit de l'Exil, par exemple (cf. infra chap. V), ne sauront plus décider nettement si le pèlerin gravissant le Sinaï mystique accède à la Première Intelligence ou à l'Intelligence agente.

Ce n'est pas là une des moindres difficultés, étant donnée la relation immédiate de l'âme avec l'Intelligence agente, puisque c'est d'elle qu'elle émane et que toutes ses connaissances dépendent de l'Illumination que cette Intelligence projette, fait « se lever » sur elle. Elle est identifiée sous des noms divers, principalement comme Esprit-Saint et Archange Gabriel (cf. texte § 210 in fine) ou Paraclet (dans le Livre des Temples). Étant la médiatrice entre le monde supérieur et l'âme, la direction et la béatitude de celle-ci dépendant d'elle, cette Lumière Ange-Esprit-Saint devient l'objet d'une dévotion personnelle ; elle est visualisée sous les traits d'une individualité déterminée, comme dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân et dans les Récits sohrawardiens en général. Elle est l'Ange archétype de l'humanité, l'Ange de la théurgie que constitue l'espèce pensante (*sâhib telesma al-nû' al-nâfiq*, p. 200 l. 8-9). Elle doit donc être comptée au nombre des Archanges-Archétypes de l'Ordre « latitudinal ». Mais, bien que les Archétypes ne forment plus entre eux une hiérarchie descendante causale, c'est dans l'Ange Esprit-Saint dont notre humanité est l'image, que convergent les irradiations propagées de l'Orient des Lumières. Cette Lumière est donc à la limite du monde archangélique des « Mères », et elle sera considérée comme la dernière de celles-ci, et en même temps comme la première de celles que typifie notre cosmos, pour peu qu'un commentateur ait en l'esprit le schéma classique de la déduction des Dix Intelligences. Peut-être serait-ce là un moyen de stabiliser le problème dont nous avons énoncé ailleurs la donnée⁹⁸.

98. Cf. notre étude sur *Le Récit d'initiation...* (Eranos-Jahrbuch xvii, 1950).

par exemple, étant nommé comme le premier des Archanges, l'on attendrait que les autres Amahraspands en procèdent immédiatement dans le monde des «Mères». Cependant celles-ci ne sont point les Archétypes ni les Lumières régentes et providentes des Espèces. Or, ce rôle que les Amahraspands assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne, et c'est à ce titre qu'ils sont mentionnés chacun de leur propre nom. Entre le Premier Emané et l'Ordre des Archétypes, s'étend l'Ordre «longitudinal». Il se produit donc ici comme un écart, un écartèlement de la heptade (ou hexade) archangélique primitive. Il y a en outre ceci : entre ceux des Archanges qui sont les «Mères» et ceux qui sont les «Archétypes» il y a, certes, un rapport d'imitation et de typification, puisque les seconds résultent des proportions et combinaisons de luminescence qui vont se démultipliant entre les Archanges suprêmes. Ceux-ci se trouvent être alors, si paradoxal cela soit-il, comme des archétypes d'archétypes. Or, une figuration semblable ne laisse pas de nous être proposée par la théologie mazdéenne ; peut-être est-elle davantage un sujet de méditation pour le philosophe qu'un sujet d'enquête pour l'historien (mais y a-t-il un sujet de méditation que le philosophe ne doive accueillir ?) L'énoncé en rappellerait que si les Fravartis nous sont présentées comme les archétypes lumineux des existants terrestres, il n'en reste pas moins que les Amahraspands, et Ohrmazd lui-même, et la multitude des «Yazdân», ont également chacun leur Fravarti. Il faudrait bien ici aussi concevoir quelque chose comme des archétypes d'archétypes. Autant que l'on sache, ce problème n'a guère été médité ; la documentation en est rare, et pourtant les perspectives en sont indéfinies⁹⁷.

A vrai dire le livre «*Hikmat al-Ishrâq*» conçu d'un seul coup sous l'inspiration de l'Ange Esprit-Saint lors d'une «journée merveilleuse» a été écrit, on l'a précisé plus haut, en quelques mois, dans le va-et-vient des voyages, et terminé par l'auteur à l'âge de trente-deux ans, cinq ans tout juste avant sa mort. On a l'impression que l'intuition géniale eût nécessité une mise en œuvre beaucoup plus systématisée dans les détails. Les fanatiques acharnés contre lui, en le livrant à la mort, ne lui ont pas permis de reprendre et d'approfondir son œuvre.

97. Esquissées dans notre étude sur *Le Temps cyclique*, supra n. 53 *in fine*.

mier « climat » angélique, celui des « anges terrestres », c'est-à-dire les âmes humaines qui sont anges... ou démons en puissance⁹⁵.

On remarquera alors ceci : le Premier Archange, le Premier Émané de la Lumière des Lumières, est identifié par Sohrawardî avec l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne. De cette Lumière Première-née, procède l'innombrable multitude des Lumières Victoriales dont le statut ontologique est plus apparenté aux *Dii-Angeli*, aux Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Déité cachée, qu'aux Anges de la Bible et du Qorân, du moins selon l'énoncé littéral. Là même serait à comprendre peut-être, que Sohrawardî n'ait pas accepté la thèse de l'angélologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. On sait quelles profondes pages Saint Thomas a consacrées à ce problème, et le précieux recours qu'elles devaient être pour Leibniz. En revanche, Sohrawardî pose que ce qui détermine et constitue chaque entité angélique, c'est non point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais la plus ou moins grande intensité de sa luminescence. Cette thèse ne fait que découler d'une autre thèse dont le paradoxe ne lui échappait pas, et qui introduit l'idée d'intensité dans la catégorie même de la substance. Il sera rigoureusement vrai de dire, selon lui, qu'une âme peut « être plus intensément âme » qu'une autre âme⁹⁶. Reste alors à savoir si cette intensité, et cette toujours possible intensification, ne marque pas une individuation aussi rigoureuse que la spécification de l'avicennisme et du thomisme, tout en réservant la possibilité d'un devenir, ascension de degré en degré de lumière plus intense. C'est toute une recherche d'angélologie comparée qui s'impose ; je ne puis qu'en annoncer la préparation, sans m'y engager davantage dans ces Prolegomènes.

D'autres constatations en montrent l'urgence. L'Archange Bahman,

95. Cf. notre éd. et trad. du Récit de Hayy ibn Yaqzân, supra n.20. Sur la condition humaine comme état purement intermédiaire dont l'issue est décidée par l'éclosion de la virtualité angélique ou démoniaque cf. l'anthropologie ismaélienne v. g. in Nâsir-e Khosraw, Jâmi' al-Hikmatain, éd. H. Corbin et M. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. III sous presse), chap. xi, §§ 141-145.

96. Cf. notre éd. des *Mo'ârahât*, § 66 référant à Platon.

décrit le premier chapitre du Bundahisn, le livre mazdéen de la Genèse⁹⁴. Les Lumières *Espahbad* sont l'âme dirigeante de chaque être humain ; elles régissent les orbes célestes, gouvernent les Espèces au nom de l'Archange-Archétype dont cette espèce est l'« icône », l'image (*sanam*) ou la théurgie (*telesma*). Celle-ci est à la fois l'instrument et le lieu du « combat » dont nous rappelions plus haut le sens, et que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même, dans l'Espèce ou dans l'individualité qu'elle régit et qui en est l'image.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. On voit qu'elle dédouble l'Ordre unique des Intelligences suprêmes ou Chérubins que connaissait l'avicennisme. Il y a en résumé trois grands Ordres de Lumières : les Lumières Victoriales ou Dominatrices (*Anwar qâhira*, *al-Qawâhir*) qui se subdivisent en deux Ordres. Il y a l'Ordre « longitudinal » ou hiérarchique des Archanges qui forment le monde des « Mères », transcendants et absolument « séparés ». Et il y a l'Ordre « latitudinal » des Archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces, dont celles-ci sont les images, icônes ou théurgies. Enfin, il y a les Anges-Ames, Énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines. Ce n'est plus l'orbe de la Lune qui, comme dans le Péripatétisme, marque la limite entre le monde céleste et le monde sublunaire matériel. C'est le Ciel des Fixes qui symbolise la limite entre l'univers angélique de la Lumière (*Ruhâbâd*) et l'univers obscur et nocturnal des *barzakh*, ce mot typique qui dans l'eschatologie signifie l'entre-deux, et qui dans la philosophie de l'Ishrâq désigne en général tout ce qui est corps, tout ce qui forme écran et intervalle, et qui de par soi-même est Nuit et Ténèbres. Le « *barzakh* » est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être. Chez Avicenne aussi, dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, l'Orient commence non pas avec l'orbe de la Lune (car les Sphères célestes, encore matérielles, sont encore l'Occident), mais avec le pre-

94. Pour l'usage mythico-théologique du terme « *spâhbat* » cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (*Journal asiatique*, avril-juin 1929) pp. 198-199, texte du *Mênôké Xrat* (Livre de la Sagesse céleste) chap viii : les douze signes du Zodiaque comme douze généraux ou commandeurs (*spâhbat*) aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

al-'ard), les Archanges-Archétypes ou « Seigneurs des Espèces » (« arbâb al-anwâ' » ou également au féminin « rabbât al-anwâ' »), Anges de ces théurgies (*telesmât*) que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde subtil des schémas (*ashbâh*). Ces Archanges-Archétypes sont encore désignés comme les Espèces à l'état de lumière (Anwa' nûriya) et identifiés avec les Idées platoniciennes. Mais il est superflu de répéter que leur statut ontologique n'est en rien celui d'un concept réifié ou substantialisé. Ce sont des hypostases angéliques, donc des entités à caractère « personnel », dont l'universalité consiste en la communication et l'effusion de la Lumière propre à leur être, et en la providence qu'elles exercent.

D'autre part, celles des « dimensions » intelligibles des Archanges primordiaux du monde des « Mères » que l'on peut appeler dimensions négatives (élan d'amour, dépendance, illuminations qu'ils reçoivent et qui marquent leur *passio*), produisent le Ciel des Fixes qui leur est commun, et dont les innombrables individuations stellaires sont (comme dans le schéma avicennien chaque orbe céleste l'est à l'égard de l'Intelligence dont il émane) autant d'émanations qui matérialisent, en une matière céleste toute subtile, la part de non-être que recèle, si on le considère en lui-même, leur être émané de la Lumière des Lumières.

Enfin du second Ordre d'Archanges, personnes-archétypes soit des Espèces célestes (c'est-à-dire des orbes planétaires), soit des Espèces élémentaires (c'est-à-dire celles de notre monde sensible), émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-Archétypes gouvernent et régissent ces Espèces, du moins dans le cas des Espèces supérieures. Ces Lumières sont appelées les Lumières régentes (Anwâr modabbira); ou plus significativement, le Maître de l'Ishrâq transposant à ses hiérarchies célestes un ancien titre iranien de commandement féodal et militaire, leur donne respectivement le nom de « Lumière *Espahbad*⁹³ ». Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est sur un plan supérieur le combat cosmique qui se livre dès l'origine du monde et que

93. Cf. supra n. 85.

nomie moderne. C'est l'inverse de ce qui se passera en Occident, où l'essor de l'astronomie présupposera une élimination de l'angélologie. Différencielle capitale ; on se propose d'y revenir ailleurs.

Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née, la Lumière la plus Proche (Nûr aqrab) ou Archange Bahman, le Maître de l'Ischrâq substitue aux trois ou aux deux dimensions intelligibles de l'angélologie des Péripatéticiens, une pluralité dimensionnelle (domination et amour, indépendance et indigence, contemplation qui « se lève vers » la Lumière supérieure, illumination qui « se lève sur » la Lumière inférieure etc.) grâce à laquelle la multiplication des hypostases de Lumière atteint rapidement à l'Innombrable. Ces « dimensions » entrent en composition, en participations et proportions diverses les unes avec les autres ; et chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements, les reçoit de chaque Lumière qui la précède, et les communique à chaque Lumière qui la suit, à la fois directement et aussi par l'intermédiaire de chacune. La rapidité du rythme excède l'effort de l'imagination s'épuisant à le suivre et à l'évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des Lumières Dominatrices Primordiales qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî appelle l'Ordre longitudinal (*tabaqat al-7ûl*). C'est cet univers d'Archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines ou suprêmes (*al-Osûl al-A'laûn*), comme le « monde des Mères » (*al-Ommahât*)⁹².

La hiérarchie du monde archangélique des « Mères » aboutit à un double avènement dans l'être. D'une part, leurs dimensions que l'on peut appeler « positives » (domination, indépendance, contemplation qui est leur activité etc.) produisent un nouvel Ordre d'Archanges ou de Lumières Dominatrices, qui ne sont plus causes les unes des autres, mais sont à interégalité (*motakâfi'a*) dans la hiérarchie de l'Émanation. Ce sont celles qui forment l'Ordre latitudinal (*tabaqat*

92. Cf. texte § 183. Donc ne pas confondre ce « monde des Mères » propre à l'angélologie sohrawardienne avec les « mères » (*ommahât*) qui en physique signifient les Éléments par opposition aux « pères » qui sont les orbes célestes, et par la conjonction de qui sont produites les natiuités sublunaires.

intellection de son principe, intellection de sa nécessité existentielle, intellection de sa contingence essentielle. Cette triple intellection s'hypostasie en une seconde Intelligence, un premier orbe céleste, et un premier Ange-Ame qui est l'Énergie motrice de ce Ciel. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angélologique qu'il fallait déduire *a posteriori* des données astronomiques : que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre Dix Intelligences sans plus ? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbes secondaires exigés pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes ? Nasîraddîn Tûsi, dans son Commentaire des « Ishârât », a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma s'inspirant, sans le dire, de l'Ishrâq, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ Sadrâ⁹¹. En tout cas, le nombre des Dix Intelligences apparaît comme un schéma nettement fixé, aussi bien dans l'« I'tiqâd » (cf. infra) que dans le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq ».

Sohrawardî (cf. §§ 150 ss.) le prend comme point de départ pour en montrer toute l'insuffisance. On peut dire que sa vision du ciel, au lieu de s'attacher au système des planètes pour se résumer en un système de Sphères (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les excentriques et les épicycles de Ptolémée), s'attache avant tout à la contemplation du Ciel des Fixes, dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation attentive à la multitude quasi infinie des individuations astrales qu'annonce ce huitième Ciel, fait éclore l'idée que c'est par-delà ses merveilles qu'il faut scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les trois, voire les deux dimensions intelligibles (nécessaire et possible) que les Péripatéticiens reconnaissaient en chaque Intelligence individuée, sont insuffisantes à expliquer ces Innombrables. Il formule même le pressentiment que par-delà le Ciel des Fixes foisonnent peut-être d'autres univers non moins merveilleux, si bien que l'angélologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astro-

91. Cf. Commentaire des « Ishârât » d'Avicenne par Nasîraddîn Tûsi, lithogr. Téhéran 1305, III pp. 66-67.

et de sa révélation, c'est précisément de faire cesser toute ambiguïté, de rendre impossible toute ambivalence. Le *numineux* mazdéen ne peut jamais être le *tremendum*, l'*horrendum*. L'angélologie de l'Ischrâq lui est conforme. Comme on l'a déjà indiqué, la notion de «qahr» s'y présente comme domination de l'aimé sur l'amant, subordination de l'élan d'amour de l'amant vers l'aimé, dont l'illumination se lève sur lui et l'élève à l'être. Cette relation constitue la relation cosmogonique primordiale par laquelle de la Lumière des Lumières (Nûr al-Anwâr) procède éternellement à l'être l'Archange primordial (dont Sohrawardî rappelle le nom zoroastrien «Bahman», c'est-à-dire «Vohu Manah»). C'est pourquoi, lorsque dans le texte traduit plus haut et formulant sa confiance la plus personnelle, Sohrawardî nomme conjointement les Sages Perses et Empédocle, sans doute y a-t-il tout un aspect de la tradition en langue arabe concernant ce hiérophante, qui l'y autorise. Cependant il serait difficile de retrouver dans la philosophie de l'Ischrâq, le schéma des Cinq grandes Émanations qui lui est attribué⁸⁹. Il y a plus grave. On est conduit à poser la question de savoir si dans les doctrines que les traditions en arabe attribuent à Empédocle, il faut vraiment comprendre encore «ma/abbat» et «qahr» (ou ghalaba) comme signifiant les deux fameux principes, l'amour et la discorde, voire l'amour et la haine. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'on ne pourrait s'arrêter un instant à un tel sens chez Sohrawardî⁹⁰. Ni «haine» ni «discorde». Il reste bien des recherches à poursuivre sur ce point; brève mention devait en être faite ici.

C'est sur cette perspective vraiment «orientale» au sens sohrawardien, que peuvent se comprendre le schéma de son angélologie et le point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien. Nous nous bornerons aux brèves indications indispensables à ce qui est esquissé dans ces Prolégomènes. Chez Avicenne la procession du Multiple commence avec la Première Intelligence ou Chérubin (Karûb), et la triple «dimension» intelligible constituant son être :

89. Cf. Asin Palacios, op. cit. supra n. 43, p. 64.

90. Son lexique technique développe des dérivés : qâhirîya, maqhûrîya etc. A écarter également le sens néfaste du mot qui peut se rencontrer en astrologie. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Paris 1939, T. II pp. 318 l. 10 et 321 A 8 n.1.

bad⁸⁵». En chrétienté, l'Archange Michel fut parfois désigné en propre comme *Angelus Victor*, et l'on sait que principalement par des intermédiaires gnostiques, le type fixé par l'iconographie pour la représentation de l'Ange, dérive des représentations de *Niké* ou « Victoires » de la statuaire grecque⁸⁶. Nous pouvons traduire « Anwâr qâhira » plus directement encore par « Lumières Dominatrices » ou « Lumières Victoriales⁸⁷ ». Très justement, les Lumières archangéliques manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du Lac Hamûn, dans le Séistan : *Mons Victorialis*. Le lac est un réceptacle de « xvarnah » et son image est associée à l'attente du *Saoshyant* à venir, le Sauveur « vainqueur⁸⁸ ».

Certes, cette Domination, cette « victorialité », puisque c'est la Lumière de Gloire qui en est la Source, ne peut signifier aucune idée de violence, oppression ou tyrannie, toutes qualités ahrimaniennes, démoniaques et ténébreuses. Le sens de l'angélologie zoroastrienne

85. Sur ce titre, cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2^{me} éd., Copenhague 1944, p. 104 n. 4, et index s. v. (ancien spâdhapati ; pehlevi spâhbad, espâhbad ; arabisé en isfahbad). Sur le motif du « combat pour l'Ange » cf. notre étude sur le Temps cyclique cit. supra n. 53.

86. Cf. Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* T. VIII art. Michaelmas, p. 622 et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. Anges col. 2116 ss.

87. Plutôt que « victorieuses », impliquant un état acquis, résultant d'un fait au passé. Le participe présent (nomen agentis « qâhir », pluriel « qawâhir »), comme état du sujet actif, implique ici actualité éternelle, action éternellement au présent.

88. Cf. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, pp. 65-67 et 83. La montagne est mentionnée dans le fragment d'un apocryphe « Livre de Seth » contenu dans l'« Opus imperfectum in Matthaeum », exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir. Sur Kûh-e Khwâjah (montagne du Seigneur), son palais et son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans la légende chrétienne par le livre gnostique des *Acta Thomae*, cf. E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas « the victorious mountain » mais « the mountain of the victorious one » (i. e. le Saoshyant). Cependant le texte donne bel et bien à l'accusatif « super Montem illum Victorialem. »

3. Les Lumières archangéliques :

Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes.

C'est le concept de « xvarnah », Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être, son Feu vital, son « ange personnel » et son destin, — qui assumé par Sohrawardî comme Source de la luminescence se confondant avec l'être, comme Orient des Lumières, va précisément conférer leur dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent directement et en sont comme les médiatrices à l'égard des Lumières inférieures. Chacune des irradiations se levant de cet Orient (Ishrâqât) donne éternellement naissance à l'une de ces hypostases de Lumière. Il faut tout particulièrement ici se rappeler le lien étroit qui, dans les textes anciens comme dans les textes tardifs du mazdéisme, associe le « xvarnah » avec l'idée de victoire, « pêrôzîh », l'être-victorieux, la « victorialité⁸⁴ ». Le nom par excellence que Sohrawardî donne aux Lumières souveraines est celui de « Anwâr qâhira ». J'ai traduit ailleurs déjà par « Lumières archangéliques ». Aussi bien sont-elles « Ru'asâ' al-Malakût al-Qâhira » (texte p. 201) c'est-à-dire les *Archanges* (« Ishrâqât » primordiales), Lumières *orientes* procédant immédiatement de l'*Orient* des Lumières, l'élément *arkhé* connotant à la fois l'idée de commencement et principe, et celle de commandement et autorité.

Ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » complèterait encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélologie zoroastrienne : le « combat de l'Ange » mené par les Puissances célestes et les innombrables Fravartîs contre les Puissances négatives des Ténèbres, et le « combat pour l'Ange » mené par les Lumières commandant à des corps (célestes ou terrestres) que Sohrawardî désigne par un nom qui évoque l'ancienne chevalerie iranienne, les « Lumières Espah-

84. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 24-25, 27-28. Cf. Borhân-e Qâri' éd. M. Mo'in, Téhéran 1330 (1951) s. v. pîrôz, T. I p. 439 n. 1 et 2 : avestique « paitiraocah » (P. Horn) comportant idée de lumière (étymologie bienvenue pour les Ishrâqîyûn); Nyberg, Glossar p. 184, s. v. pêrôzh-kar, « pari-auzhah » (avec idée de force et de puissance.)

«xvarnah» des Kavis. C'est dans l'Avesta l'une des hypostases du «xvarnah», le «xvarnah» royal, deux autres étant le «xvarnah» de Zarathoustra et le «xvarnah» des Aryens⁸². Non moins conforme à la tradition zoroastrienne⁸³ apparaît la signification que cette représentation va assumer, comme Source ou Orient des Lumières, «Source orientale» qui donne son nom à la théosophie sohrawardienne. Pour celle-ci, le charisme royal et sacerdotal n'en est que la spécification relative à la personne des rois-prêtres de l'ancien Iran ; il dérive de la Souveraineté inhérente à cette Lumière de Gloire, ou plutôt cette Lumière est la souveraineté même, et toute souveraineté en dérive et y participe. Elle est l'Énergie mystique dont la nature est Lumière, et qui hiérarchise l'univers de l'être et des êtres. C'est elle qui fait que certains êtres aient la prédominance sur d'autres, et que ces derniers soient soumis aux premiers : prédominance et subordination qui expriment et que détermine essentiellement un rapport de Lumière, luminescence plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. Nous verrons cette relation se préciser plus loin dans le schéma de la procession du Multiple à partir de l'Un absolu ; ce sera le schéma de l'angélologie fondamentale du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Et cette relation sera essentiellement une relation d'amour, toute Lumière plus intense dominant une Lumière moins intense et régnant sur elle, celle-ci aspirant vers elle et s'ordonnant à elle. Pour cette essentielle «souveraineté de Lumière» Sohrawardî dispose d'un lexique étendu : «tasallof nûrî», souveraineté de Lumière ; «Qahr zohûrî», Domination épiphanique ; «bâriq ilâhî» Fulguration divine etc., toutes représentations qui viennent expliciter le concept premier du «khorrah» ou «farrah», «khorrah va rây», s'épiphanisant dans la multiplicité des «Ishrâqât».

82. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 22-23.

83. Le xvarnah comme principe d'être et de vie. Rappelons ici la définition de M. Benveniste : «... Signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante ; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence.» Cf. E. Benveniste et L. Renou, *Vrtra et Vrthragna, étude de mythologie indo-iraniennne* (Cahiers de la Société asiatique, iii) Paris 1934, pp. 7-8.

chez Sohrawardî et ses commentateurs⁷⁸, est parfaitement clair et parfaitement conforme à la tradition.

Ce qui semble être beaucoup moins clair pour les commentateurs c'est le second mot : *rây*. Alors que nos dictionnaires persans traditionnels donnent pour le mot « khorrah » des définitions qui concordent avec l'acception non moins traditionnelle qui est celle de Sohrawardî on n'en saurait dire autant pour le mot « rây ». Les copistes ont orthographié رأى avec ر, pensant être devant le mot arabe courant (vue, jugement, opinion). J'ai reproduit moi-même cette graphie, pour rester cohérent avec le commentaire donné en note par Qor'baddîn Shîrâzî, lequel explique ce mot comme étant le singulier de رأى. Malheureusement l'accouplement du mot avec « khorrah » devient alors artificiel et incohérent. En revanche, bien connue est la formule typique qui dans l'Avesta associe « rây » (ou « rayi ») et « xvarnah », « éclat et lumière de gloire⁷⁹ ». Dès lors on peut dire ceci : si les commentateurs les plus proches du livre dans le temps, ainsi que les dictionnaires, ont perdu de vue la signification avestique du mot « rây⁸⁰ », l'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardî en réunissant « khorrah va rây », n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales ? Nous n'en pouvons pour le moment rien dire de plus.

Les commentateurs, référant au livre de Zarathoustra, le « Livre du Zend [Avesta] » (Kitâb al-Zend⁸¹), mentionnent le « Kayân khorrah ». Ces mots représentent en persan l'avestique « Kavaêm Xvarnô », le

78. Cf. supra n. 74.

79. Cf. Yasna lvii, l'hymne à l'Ange Sraosha : « Par son éclat, par sa Lumière de Gloire... » Yasht xix etc., et d'autres textes réunis in H. W. Bailey, op. cit. pp. 10 ss.

80. ou « rayi », cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, ii. Glossar. Uppsala 1931, s. v. râyômand, avec les sens de « Reichtum, Pracht, Prunk », idée de souveraine abondance et d'éclat que les contextes sohrawardiens nous ont amené à traduire par « Souveraineté de Lumière ». Le « Borhân-e Qâ'î » (Téhéran 1317, I p. 641, le tome correspondant de l'édition Mo'in n'est pas encore paru) s. v. « rây » donne les sens de route, voie, puis réfère aux titres des princes de l'Inde (râjâ).

81. Ceux de ses livres où Sohrawardî insiste sur le xvarnah sont principalement les « Mo'âra'hât », les « Alwâh » et le « Partaw Nâmah ».

farr, farrah). J'ai indiqué ailleurs la fonction essentielle de cette représentation dans les divers moments de la philosophie de l'Ischrâq⁷⁶. Les traductions du mot «xvarnah» traditionnellement données par les Orientalistes, oscillent entre Majesté, Gloire, Splendeur, Magnificence, Puissance⁷⁷, s'annonçant dans le Nimbe que l'iconographie transmet en Occident aux figurations de Christ, en Orient à celles du Bouddha et des Bodhisattvas. Il est vrai que plus récemment, comme si la beauté de ce concept intraduisible en un mot unique, devenait fatigante à la longue, on a tenté de montrer qu'«à l'origine» il était susceptible d'une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Mais ne faut-il pas alors l'appui, au moins inavoué, d'une certaine philosophie de l'histoire, décidant si l'humanité progresse (ou descend) vers les sommets (ou les abîmes) de la métaphysique, ou bien au contraire s'en dégage et en émerge un peu plus à chaque siècle? Là encore, on décèle ces options préexistentielles qui sont à la fois notre force et notre infirmité, car elles commandent un registre de significations préétablies par le chercheur, qui peut altérer totalement la résonnance traditionnelle de textes n'ayant eu pourtant d'autre sens, dès l'origine, que d'être des écritures spirituelles. Quoi qu'il en puisse être, le sens du mot «khorrah»

76. Cf. nos Motifs zoroastriens... (supra n. 10) pp. 36 ss. (Par nécessité typographique on a suivi ici la transcription «xvarnah» plutôt que l'orthographe de la Vulgate «xwarənah»). Dans son étude sur *Hikmat-e Ischrâq*... (cf. supra n. 2), M. Mo'in a réuni quelques textes inédits d'un très grand intérêt sur cette notion (pp. 25-30); on y relève, entre autres, une citation d'un dictionnaire persan inédit du VII^{me} s. h. (farâ'id al-solûk) dont résulte une équivalence entre «*farr-e ilâhî*» et «*varj-e pâdishâhî*» (ibid. p. 28). Cf. encore infra n. 121 a.

77. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, pp. 75-77 où sont groupés dix-neuf exemples de traduction depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Herzfeld. Cf. v. g. celle de Darmesteter (*Zend-Avesta* II, 615) s'appliquant à sauvegarder le sens matériel et le sens mystique: le xvarnah (Gloire) «comme l'aurore de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur; c'est la fortune divine.» Cf. ibid. p. 29, le xvarnah comme hypostase, Yazata objet d'adoration (Yasna); sa «fravarti» est de Lumière infinie (asar rôshnîh).

que, qu'ils appelaient Khordâd. Celle des végétaux, ils l'appelaient Mordâd. Celle du Feu, ils l'appelaient Ordîbehesht. Et ce sont aussi les Lumières auxquelles réfèrent Empédocle et d'autres Sages.»

Comme en tant d'autres textes, tous les Sages théosophes visionnaires forment pour Sohrawardî une seule famille spirituelle, réunissant par excellence ici les noms d'Hermès, Platon et Zarathoustra. Cependant la référence ici à ce dernier reçoit la prépondérance, du fait que sa vision et celle de Kay Khosraw figurent comme l'archétype de celle qu'il fut donné à Sohrawardî de reproduire en lui-même. A ce titre, cette vision est celle qui dévoile la véritable « Source Orientale », ce flamboiement du *xvarnah* auquel Sohrawardî voit s'originer sa propre angélogie, et qu'il mentionne ici en une terminologie authentique. Très normalement, elle appelle la mention des Amahraspands (les « Saints Immortels », Archanges du zoroastrisme) ; le passage se clôt sur une référence aux « Lumières » d'Empédocle. Tout cela forme un circuit de pensées, sur lesquelles on veut insister ici, même très brièvement, parce que nous nous trouvons à l'un des sommets de la théosophie sohrawardienne.

D'autant plus significative est la terminologie employée par Sohrawardî, « *yanâbî' al-khorrah wa'l-rây* », que les copistes et les commentateurs aux-mêmes semblent bien déjà ne plus avoir compris le dernier des termes dont il use. L'auteur parle des « Sources de *Khorrah* et *Rây* », ce que nous avons traduit plus haut par « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière. » Le premier terme n'offre pas de difficulté. C'est l'avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarr*, en néo-persan *khorrah* (*xorrah*, ou sous la forme pârsî

buch xix 1951, et l'étude sur le Temps cyclique citée supra n. 53). Ce dernier point est peut-être celui par lequel se singularise le mieux le « platonisme » de Sohrawardî. Il a motivé des critiques. J'avais signalé à ce propos, in *Prolégomènes* I, p. L n. 79, une Épître anonyme sur les Idées platoniciennes, du VIII^m s. h. Depuis lors, le texte a été édité par M. 'Abdurrahmân Badawî, *Ideae Platonicae* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, xii) Le Caire 1947. En accord avec M. Ch. Kuentz nous projetons d'en donner une traduction française, mais l'on s'apercevra sans peine que la compréhension et le commentaire de cette Épître présupposent la connaissance approfondie de l'œuvre de Sohrawardî.

son Seigneur⁷³. Si quelqu'un n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cet argument, que celui-là assume à son tour la pratique des exercices spirituels et se mette à l'école des Maîtres de la vision. Peut-être lui surviendra-t-il une extase qui lui montrera la Lumière s'épandant dans le monde de la Puissance, et peut-être verra-t-il lui aussi ces entités angéliques et ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière*, dont Zarathoustra fut l'annonciateur⁷⁴, celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw. Et tous les Sages Perses ont été unanimement d'accord sur ce point, si bien que selon eux il y a pour l'Eau une personne-archétype⁷⁵ dans le monde angéli-

73. Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision extatique, « visualisation » des pures Lumières, par laquelle l'auteur *sut* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde, sont les icônes ou images (asnâm) et les schémas (ashbâh) des Formes de Lumière séparées qui existent dans le monde de l'Intelligence.

74. Ici les commentateurs citent le « Livre du Zend » de Zarathoustra, et donnent des développements sur les notions avestiques de mênôk, gêtîk, xvarnah etc. (cf. p. 157 n.).

75. « Sâhib al-sanam », un des mots-clefs du lexique sohrawardien, littéralement le seigneur de l'icône ou de l'image (cf. la notion de « ratu » en mazdéisme infra n. 101), appelé encore seigneur de l'espèce (rabb al-nû'), chaque espèce étant considérée comme la *théurgie* (telesma) de son Ange (cf. infra § 3 le schéma de l'angélogologie). J'évite de traduire par « archétypes » tout court, pour deux raisons. En premier lieu, Sohrawardî met tous ses soins à écarter l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour raison d'être de servir de modèles aux espèces et individus, donc aux existences inférieures qu'elles régissent et qui les typifient. Inversement, c'est la Lumière inférieure qui, en devant son existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, reçoit de celle-ci ce qui fait la dignité de son être, à savoir être l'image et la typification de son archétype. En second lieu, ces Lumières, tout en étant appelées Idées platoniciennes de Lumière (mothol iflatûnîya nûrîya), Espèces à l'état de lumière (anwâ' nûrîya), ont bien chacune le caractère d'une entité angélique personnelle (cf. infra les « qawâhir » du second Ordre). Aussi préférée-je traduire par Ange-archétype ou personne-archétype (sur cette notion cf. mon étude sur « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », in Eranos-Jahr-

origine, à leur archétype, et ce faisant, reconduise à son origine, c'est-à-dire à la vérité qu'elle exemplifie en propre, la personne qui les réassume. Ce « ta'wîl » produira nécessairement un nouvel équilibre, un changement de proportions entre les grandeurs assumées. Vue de l'extérieur, leur réunion apparaîtra peut-être comme un coup de force. La transposition théorique en sera qualifiée de « vue de l'esprit », ou assimilée au cas de ce que l'on appelle les « apocryphes ». Malheureusement, si l'on raisonne ainsi, on s'interdira de comprendre l'authenticité du fait spirituel comme tel, que constitue chez Sohrawardî et chez ses semblables, la reviviscence de motifs qui, reconduits à leur origine, à leur archétype, appellent, loin d'exclure, leur conjonction avec tout autre cas qui les exemplifie.

L'événement décisif de son orientation spirituelle, Sohrawardî y fait allusion, en une brève confidence personnelle, à un moment capital de son livre. Il réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limitations dans lesquelles s'enfermaient les Péripatéticiens ; les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière de philosophe, en furent bouleversées. Dans le contexte des visions de ses devanciers, qu'il rappelle parce que la sienne propre les exemplifie, celles de Zarathoustra occupent une position insigne. Aussi bien la « conversion » du Maître de l'Ischrâq est-elle liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en mainte occasion, était par excellence ce qui inspirait et réglait le culte des anciens Perses. Ce n'est point qu'il n'en retrouve quelque chose chez les autres Sages ; seulement, c'est bien à la sagesse des anciens Perses qu'il a plus d'une fois déclaré expressément avoir voulu rendre la vie.

« L'auteur de ces lignes, écrit-il⁷¹, avait commencé par être un ferme défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, car grande était son inclination pour elle, dans la négation de ces choses⁷². Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait vu la preuve certaine de

71. Cf. texte § 166, pp. 156-157.

72. Il s'agit, précisent les commentateurs, de la période d'adolescence de l'auteur, lorsqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences à Dix, sans plus. La « négation de ces choses » réfère à la complexe angélologie qui s'établit dans la théosophie de l'Orient des Lumières.

Nous ne pourrions vraiment discerner tous les contours de l'édifice ainsi « motivé », qu'une fois menée à terme l'édition du *Corpus*. Mais dès maintenant, je voudrais dire ceci. Il ne s'agit pas chez notre théosophe de l'« Orient des Lumières » d'une attitude confessionnelle, de quelque chose comme une « conversion » à la confession zoroastrienne. Sociologiquement il s'agit de beaucoup moins, spirituellement il s'agit de beaucoup plus. Si la doctrine sohrawardienne contracte des emprunts matériels envers des sources diverses, ces éléments réduits à eux-mêmes, à leur inertie de thèmes virtuels, n'avaient aucune raison de se rencontrer⁶⁹. L'événement de leur rencontre, c'est précisément la personne et la pensée de Sohrawardî. Et cet événement lui-même n'apparaît ni comme un effort de conciliation dialectique, poursuivi par des moyens rationnels, entre des doctrines plus ou moins apparentées, ni comme ce qu'on appelle toujours trop rapidement un syncrétisme, ni comme un changement de statut ou de dénomination extérieure de la personne ; cela eût été de peu d'importance.

En une étude mémorable, M. Massignon a montré la volonté du Prophète de l'Islam de participer personnellement « aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs », aux « antécédents scripturaires de ses révélations⁷⁰. » Le ministère « angélique » de Salmân le Perse, Salmân le Pur, en y aidant le Prophète se trouvait ainsi à la genèse du « ta'wil » que présuppose cette reviviscence. Or, dans l'« Ish-râq », le privilège prophétique du « ta'alloh » ou *theôsis* (ou *theiasmos*), est étendu aux Sages de Dieu, aux théo-sophes précisément. Le cas de Sohrawardî, pour sa part, apparaît lui aussi comme une reviviscence reproduisant en lui-même les visions personnellement vécues par les prophètes ou hiérophantes dont il assumait délibérément l'héritage ; et sa prédilection pour les visions de Zarathoustra, pas plus qu'elle n'altère la valeur exemplaire de l'extase d'Hermès, n'infirme celle du *Mi'rad* du Prophète de l'Islam. Cette « assumption » des expériences ainsi réassumées, présuppose un « ta'wil », une exégèse qui les reconduise à leur

69. Il va sans dire que l'herméneutique ainsi assumée inverse la perspective générale de l'historicisme qui préfère transposer la causalité historique dans les choses (les « grands courants » etc.).

70. Cf. Louis Massignon, Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7). Tours (Paris) 1934, p. 31.

du livre, car il est la justification existentielle de la revivification de l'ancienne théologie iranienne. C'est à lui que nous référerons avant tout pour répondre à des questions qui ne pouvaient pas ne pas se poser, tant on a pris l'habitude de parler de « philosophie musulmane » ou de « philosophie arabe », tout en ayant conscience de la difficulté de définir et de fonder ces concepts, — et tant le sohrawardisme par sa résistance insolite à s'y laisser classer sans plus, semble appeler sur lui une réduction qui remette tout en ordre.

2. La Source « orientale »

Dans son beau livre qui a projeté tant de clarté en profondeur sur la pensée religieuse d'Avicenne, M. Louis Gardet a donné à l'éditeur de Sohrawardî cette consolation de voir l'œuvre et la pensée de son shaikh figurer enfin dans le contexte des problèmes les plus graves, les plus « actuels » aussi, de mystique comparée. M. Gardet en vient à poser cette question : « Les *motifs zoroastriens*⁶⁷ sont-ils ici la clef même de l'enseignement du shaikh al-Ishrâq, ou prennent-ils, plus exactement, dans le contexte d'une pensée musulmane en son origine, mais informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés ?⁶⁸ »

La question me semble posée en termes très heureux, car si je la comprends bien, l'expression de « mythes privilégiés », loin d'atténuer la portée des motifs zoroastriens ou néo-zoroastriens chez Sohrawardî, en valorise bien l'intention. C'est que, s'il y a un privilège conféré à la sagesse visionnaire de l'ancien Iran, il faut bien alors nous en demander la raison, et celle-ci en fin ultime s'origine à une option préexistentielle impérieuse, ainsi qu'il en est pour la vision du monde vécue par chacun de nous. Aussi est-ce bien en fin de compte le *motif*, si nous l'entendons rigoureusement comme le *mobile* jaillissant de par l'existence même du philosophe, qui est, non pas ce qui reçoit, mais ce qui confère le *privilège* ; aussi est-ce ce mobile, ce « motif motivant », qui est précisément la clef de l'enseignement du shaikh.

67. Réf. à notre étude cit. supra n. 10.

68. Cf. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 191 n. 2.

accompli qui est passé par cette expérience théosophique⁶⁵, ou tout au moins qui y aspire. Le degré minimum requis de la part du lecteur de ce livre, c'est que lui soit déjà survenue la fulguration divine, et que la survenance en soit passée pour lui à un état habituel. Tout autre ne tirera aucun profit de notre livre. Celui-là donc qui ne prétend qu'à la recherche philosophique seule, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens. C'est une voie excellente et sûre pour la dialectique rationnelle. Quant à nous, nous n'avons rien à lui dire ni à discuter avec lui concernant les thèses orientales-illuminatives. Non, le cas des théosophes de l'Orient des Lumières (Ishrâqîyûn) ne se règle pas à moins de certaines incidences inspiratrices des Lumières⁶⁶.»

Certes, ces hautes et impérieuses exigences ne sont pas sans faire trembler le malheureux éditeur de ce livre qui eut la témérité d'essayer de le comprendre, sans pouvoir attester qu'il satisfaisait à la condition minima déjà requise de la part du lecteur. Qu'il lui soit pardonné! Les quelques textes que nous venons de rassembler, nous ont instruit de la date et des circonstances de la composition du livre. Les conditions requises de la part du lecteur auquel il s'adresse, correspondent parfaitement aux conditions qui furent celles de la naissance du livre et à son but, car le livre offre ceci de spécifiquement sohrawardien, qu'il commence par exposer des doctrines purement philosophiques, pour se terminer en bréviaire d'extase. L'allusion à la « journée merveilleuse » au cours de laquelle l'inspiration en fut reçue, nous met à même aussi de saisir toute la portée d'un épisode qui est aussi bien un sommet pour la vie de l'auteur, qu'une clef de voûte pour l'architecture du livre. Pour la propre vie de l'auteur, car l'épisode qui n'est pas sans connexion avec la « journée merveilleuse », transforma tout son *ethos* spirituel ; pour l'architecture

65. « al-Mojtahid al-mota'allih. » La composition du terme est tout à fait intéressante. Le mot « Mojtahid » désigne, dans le shi'isme, le dignitaire qui « à force de recherches » a acquis un savoir lui conférant haute autorité dogmatique et juridique. L'« ijtihâd », l'effort obstiné du Sage ishrâqî, a un autre but et une autre consécration : non pas l'investiture d'une autorité légale, mais un « ta'alloh », une transmutation de son être.

66. Cf. texte § 6, pp. 12-13.

tragique de son destin terrestre. La ferveur lyrique qui éclate dans les derniers chapitres de la seconde partie du livre, est un écho de celle qui inspire ses « Psaumes et doxologies. »

Tel qu'il fut rédigé, ce livre fondamental de l'*Ishrâq* n'est pas d'un grand volume. Seuls les commentaires dont, il faut le reconnaître, le soutien s'avère absolument nécessaire, lui ont donné son apparence compacte. Il est divisé en un prologue et deux parties, la première en trois livres ou « maqâla », la seconde en cinq livres. La première partie est consacrée à une réforme de la Logique, puis à un retour sur certains problèmes de la physique, l'auteur faisant comme un dernier effort, après ceux de la grande trilogie, pour dégager la Voie encombrée par les philosophèmes des Péripatéticiens. Les cinq livres de la seconde partie donnent enfin un exposé complet, mais très condensé, de la doctrine ishrâqi : en premier lieu, ce que nous appellerions une phénoménologie de la Lumière, puis une ontologie des êtres de Lumière, c'est-à-dire une angélologie extrêmement complexe, correspondant aux différents plans spirituels, et revendiquant expressément comme source l'ancienne théologie zoroastrienne. Le quatrième livre esquisse une physique et une psychologie conformes à la théosophie de la Lumière. Le cinquième livre qui s'ouvre par une référence aux doctrines bouddhiques, telles que Sohrawardî put les connaître⁶⁴, traite de l'eschatologie et de l'extase, celle-ci comme étant l'anticipation de l'eschatologie, et l'eschatologie comme étant la consommation de l'extase. Aussi le prologue définit-il sur un ton impérieux ceux à qui s'adresse ce livre, ceux pour qui il est fait.

« Notre livre que voici, est destiné à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience théosophique (ta'alloh) et à la dialectique philosophique (ba'th). Rien de ce livre n'est fait pour le dialecticien qui n'a point cette expérience ou qui n'y aspire même pas. Nous ne nous adressons dans ce livre et par ses symboles qu'au chercheur

64. La forme « Budhâsaf » (p. 217 l. 7) provient, comme on le sait, de « Bodhisattva ». Cf. le célèbre récit bouddhique dans l'intitulation duquel les vacillements de la graphie arabe ont dénaturé les formes authentiques « Baghavan » et « Bodhisattva » en « Balawhar va Budhâsaf » (avec la var. Yudhâsaf), titre devenu finalement en Occident Barlaam et Josaphat. Rappelons en passant, car on l'omet souvent, que ce récit fut encore traduit en persan au XVII^m siècle par Majlisî.

(c'est-à-dire le mardi 29 de ce même mois⁶⁰), à la fin de la journée... » Plus loin il ajoute : « Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des obstacles causés par mes voyages⁶¹. »

Ce n'est donc pas un livre élaboré à loisir et compilé à grand renfort de documentation. Il résulte sans aucun doute d'une longue incubation : lectures, méditations, conversations pendant les voyages au long et lent parcours sur les grandes pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la « journée merveilleuse » où tout le dessein du livre, et avec lui tout le projet de son instauration théosophique, lui apparaissent d'un seul coup, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de son propre « Ange Gabriel » dont les autres noms seront mentionnés plus loin. Les difficultés causées par les multiples voyages du shaikh, sont plus d'une fois évoquées dans ses livres ; les commentateurs y font aussi plus d'une allusion.

Nous avons déjà rappelé la difficulté d'un classement chronologique des œuvres. Les seuls points de repère sont ceux que nous fournit le prologue du Kitâb *Hikmat al-Ishrâq*⁶². Ce qui apparaît certain, c'est que la rédaction de la grande trilogie⁶³ interféra avec celle du livre fondamental qui en est le couronnement. Retenant pour la mort de notre shaikh en la citadelle d'Alep, la date du 5 Rajab 587 (29 juillet 1191 A. D.), à l'âge de trente six ans (ou trente huit années lunaires), nous pouvons conclure que ce livre fut conçu et terminé « en quelques mois », cinq ans avant l'année de son martyre. C'est un livre de la trente-deuxième année, écrit avec tout cet enthousiasme de jeunesse si caractéristique de l'âme du shaikh, cette intrépidité de la pensée qui faisait redouter déjà par ses propres amis le dénouement

60. Précision donnée par le commentateur Qoṣbaddīn, qui ajoute : « Il y a là une allusion signifiant qu'un des effets de cette importante conjonction, fut la parution de ce livre magnifique. »

61. Ibid. § 280 p. 259.

62. Cf. texte pp. 10 et 299-300, gl. 5-7.

63. C'est-à-dire les « *Talwihât* », les « *Moqâwamât* » et les « *Mashâri' wa Moṣārahât* », dont les parties métaphysiques (*ilâhiyât*) ont été publiées dans *Opera Metaphysica I*.

*Mo'ârahât*⁵⁶ il déclare : « La clef de ces choses est déposée dans mon livre de la Théosophie de l'Orient des Lumières. Nous n'en avons fait mention en aucun passage, selon ce que nous avons mentionné là même. Nous avons même composé pour ce livre une écriture spéciale, par crainte de sa divulgation, de sorte que même si le débutant ne reconnaît pas l'importance de ce livre, le chercheur scrutant avec soin reconnaîtra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des stations (*mawâqif*) secrètes. » L'un et l'autre passage font ainsi allusion à un ultime secret du livre, pour la clef duquel il faudra recourir à la personne qui en est le Mainteneur et Gardien⁵⁷, comme si l'audace de ce qui est énoncé, cachait un projet à portée plus lointaine encore. Quant à l'écriture chiffrée, je n'ai en fait, parmi tous les manuscrits existants du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* », jamais encore rencontré un exemplaire écrit en cette écriture secrète. En revanche, je crois avoir retrouvé la trace et peut-être le chiffre de celle-ci⁵⁸. Les commentateurs semblent bien en tout cas n'avoir travaillé que sur des textes écrits en clair.

Comment maintenant l'idée de ce livre vint-elle à l'auteur ? Comment le composa-t-il ? A qui s'adresse-t-il ? A la première de ces questions nous avons une réponse émouvante dans les pages finales qui viennent clore le livre de l'Orient des Lumières⁵⁹. « (Frères), je vous lègue la garde de ce livre, le soin de veiller sur lui et de le préserver du profane indigne de lui. Par Dieu ! qu'il soit mon remplaçant (mon « *khalife* ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomâdâ-second de l'année 582, au jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance

56. Ibid. § 225, p. 505 l. 12-16.

57. Cf. encore la mention de ce dépositaire du secret pour les « *wâridât* » du livre V de la 2^{me} partie de « *Hikmat al-Ishrâq* » (p. 244, l. 8).

58. D'après le ms. des « *Talwîhât* » Berlin 5062. Cf. Prolégomènes I. p. lxx n. 116. Sans leur être identique, l'écriture chiffrée qui y est employée pour une partie des titres, rappelle un peu les écritures ismaéliennes secrètes publiées par R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Goettingen 1943; cf. encore les trois hiéroglyphes reproduits dans le prologue des « *Mo'ârahât* » p. 194.

59. Seconde partie, livre V chap. X, testament de l'auteur (§ 279 p. 258).

comme exploser les Cieux de l'angélologie avicenienne à l'apparition des multitudes célestes infinies de l'Orient des Lumières (cf. infra), il est d'autre part significatif que la cosmologie avicennienne soit elle-même reconduite aux symboles de la cosmologie zoroastrienne. Il semble que la conviction ne s'en soit plus jamais perdue. Dans l'énorme volume de ses Gloses sur le *Shifā'*, Sayyed Ahmad 'Alawî, le gendre de Mîr Dâmâd, la mentionne expressément⁵⁴. Et Shaikh Ahmad Ahsâ'i (ob. 1242/1827), fondateur de l'école shaikhî, ramène la quiddité ou essence à la Ténèbre, l'existence au principe de Lumière. Il est malheureusement impossible d'insister ici sur ces connexions d'un intérêt passionnant.

L'entreprise à laquelle se voua Sohrawardî et dont toute sa postérité spirituelle lui fait honneur, n'était pas sans danger. Elle devait lui coûter la vie, en pleine jeunesse. On comprend alors quel pressentiment tragique lui inspira la prudence dont il confie le secret au lecteur des *Mofârahât* : « Nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée à nos devanciers, mais dont nous fut accordé, à nous, le déploiement en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie de l'Orient des Lumières*. Nous avons inventé pour ce livre une écriture qui lui est propre, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qu'agrèera le Mainteneur du livre⁵⁵. » Et à la fin de ce même livre des

(dont l'émanation est *nécessitée* à partir de l'Être premier), cette ombre n'est plus ici le démoniaque. Si le démoniaque se manifeste dans le plérôme, son expulsion provoque une dramaturgie précosmique, comme dans la gnose ismaélienne. J'ai très brièvement indiqué ces problèmes, les constantes et variations des données, dans une étude sur « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », in *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1952.

54. Je cite ici d'après l'excellent manuscrit de la Collection du Département d'Iranologie, Ms. 5, fol. 234 v : « وأيضاً ما وقع عن زرادشت : حدث من ظله شيطان سماء اهرمن ، ولعله من انه اذا صدر عن الاول ملك سماء يزدان ، حدث من ظله شيطان سماء اهرمن ، ولعله اشارة الى ما قلنا ، وهو كون الملك اشارة الى جهات شريفة واهرمن الى ما يقابلها ... »

55. al-Qâ'im bi'l-kitâb. Cf. notre édition des « *Mofârahât* » § 111, p. 361 l. 7-9. Nous rencontrerons d'autres allusions à cette figure quelque peu énigmatique (tantôt القائم بالكتاب tantôt الكتاب).

de Zarathoustra⁵², Frashaoshtra et Bozorgmehr le plus récent. Leurs prédécesseurs, ce furent par exemple le roi Gayomart, Tahmûras, Farîdûn, Kay Khosraw et Zarathoustra, au nombre des rois éminents et des prophètes insignes. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences ; la plus désastreuse fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant l'accord avec les choses qui relèvent de la révélation intérieure et de la vision intuitive, l'auteur en éprouva la beauté et travailla à les parachever. »

Il n'y a rien d'essentiel à ajouter à ce commentaire, pour lequel concordent Qorbadîn et Shahrâzûrî, tant il fixe la représentation que les Ishrâqîyûn garderont ensuite de leur généalogie spirituelle et de ce que fut l'œuvre du shaikh de l'Orient des Lumières, le « shaikh al-Ishrâq ». Je relèverai pourtant un trait. On verra plus loin que le grand événement de la jeunesse du shaikh, l'intuition vivante et décisive, rattachée par lui aux visions de Zarathoustra et qui, de son aveu même, transforma sa conscience et son expérience spirituelle, — fut comme un éclatement du schéma limité de l'angélologie péripatéticienne. Son âme fut comme investie par la multitude et la multiplicité des Lumières archangéliques, le monde des Lumières infinies.

En tête du fragment de commentaire que nous venons de citer, là où est rappelée la loi privilégiée du symbolisme, nous rencontrons une allusion à cette distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible qui est au principe de la déduction angélologique avicennienne, lorsqu'elle assume la tâche d'expliquer comment le multiple procède de l'Un absolu. Pour que le « ta'wîl », l'*exegesis* des symboles de la Lumière et des Ténèbres les reconduise aux aspects ontologiques du nécessaire et du possible, sans doute faut-il une modification essentielle du dualisme mazdéen⁵³. Mais si d'une part Sohrawardî rattache aux visions de Zarathoustra sa propre expérience de mystique, voyant

52. « Zartusht ». Plutôt que la transcription régulière « Zarathushtra », on a adopté ici la forme devenue courante « Zarathoustra ».

53. Pour que, d'une manière ou d'une autre, Ténèbres et Lumière émanent d'un même Principe, il faut revenir à un schéma zervânite, même altéré. En outre, si la *possibilité* (qui n'affecte que l'essence) constitue la « dimension » d'ombre dans le plérôme archangélique,

Elles s'enchaînent à un passage du prologue évoquant les mythes et symboles des anciens Sages, depuis Hermès, Empédocle, Pythagore, jusqu'à Platon, et récusant toute réfutation, car on ne « réfute » pas un mythe ni un symbole. Les commentateurs insistent, et le nom du néoplatonicien Syrianus intervient à ce point précis, comme pour nous suggérer qu'il ne devra plus être absent de notre pensée en lisant l'« Ishrâq ». Puis les prédécesseurs orientaux sont évoqués⁵⁰ :

« C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux (ahl al-sharq), c'est-à-dire des Sages Perses affirmant deux Sources (asl) dont l'une est Lumière et l'autre Ténèbre. C'est là en effet un symbole de la nécessité et de la possibilité. La Lumière est le *locum tenens* (qâ'im maqâm) de l'existence nécessaire ; la Ténèbre est le *locum tenens* de l'existence possible. Non point que le Principe (mabda') absolument premier soit un double principe, l'un Lumière et l'autre Ténèbre ; car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des penseurs de la Perse (fodalâ' Fârs) affrontant les abîmes des sciences ontologiques. C'est pourquoi le Prophète (Mohammad) a dit à leur louange : « La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour l'y atteindre⁵¹ ». Leurs hautes sciences et leurs doctrines, c'est à elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a rendu la vie dans le présent livre. Et c'était exactement aussi l'expérience intime des éminents penseurs de la Grèce, car ces deux nations étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple

se rejoignent dans le soufisme. La mention des « philosophes Orientaux » est ordinairement explicitée par celle des Sages de Grèce, de Chaldée (Bâbel), de l'Égypte, de l'Inde, voire de la Chine. La perception sohrawardienne de l'histoire des Sages-prophètes, analogue à celle de Mânî, intègre hermétisme et sabéisme (Harrân), gnose chrétienne et néoplatonisme, manichéisme et bouddhisme, sous une dominante zoroastrienne (la « sensible » étant la répétition de l'expérience du Prophète de l'Islam, cf. infra la confidence autobiographique, et *in fine* § 4 : le « Shaqq al-qamar » chez les Ishrâqîyât).

50. Cf. texte ici dans l'Appendice p. 301, gl. 12.

51. Ibid. gl. 13. Le *hadîth* est enregistré dans le « *Biḥâr al-Anwâr* » de Majlisî. Cf. la « *Safîna* » de 'Abbâs Qommi, t. II p. 356, avec une légère variante : au lieu de *رجال من فارس* on a *بناء فارس*

mashriqî) la révélation intérieure (kashf). Et simultanément, c'est aussi l'annonce de la direction de cet Orient, « lieu » transcendant l'espace sensible (Nâ-kojâ-abâd) d'où les pures Lumières, *se levant* éternellement, font *se lever* leurs illuminations sur les âmes⁴⁷. On aurait voulu trouver un terme unique connotant explicitement à la fois l'idée de cet Orient et de cette Illumination, quelque chose comme la *cognitio matutina*. Les termes que l'on rencontre chez Hegel (lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore⁴⁸), aussi bien que l'*Aurora consurgens* d'un Jacob Boehme, conviendraient ici pour désigner tous les aspects de l'« Ishrâq ». L'important est de ne pas séparer les deux aspects essentiels du concept, et de faire que sous l'aspect « oriental » transparaisse l'aspect « illuminatif », et réciproquement. Il faut aussi disposer d'une formation adjectivale commode. De la « théosophie de l'Orient des Lumières », ou de la « Lumière d'Orient », on passera directement à une forme telle que « théosophie orientale-illuminative », dans laquelle, comme il a été dit plus haut, le trait d'union entre les deux prédicats implique que le second ne doit pas être entendu comme une détermination se surajoutant au premier. Ce sont deux termes corrélatifs, deux aspects complémentaires. Dans la grande discussion rappelée au chapitre précédent, ils avaient été opposés l'un à l'autre. Ils se recomposent ici en une unité.

Les quelques lignes du commentaire cité ci-dessus, dessinant le circuit herméneutique par lequel les deux significations de « l'Orient », reviennent l'une à l'autre, annoncent également la perspective bien nette sur laquelle se projette ce que nous appellerions l'histoire de la philosophie ou de la sagesse. Il est essentiel d'avoir présente à l'esprit la représentation que nos philosophes se faisaient de leur généalogie spirituelle⁴⁹. Quelques lignes du même commentaire nous la précisent.

47. Pour le commentaire de ce passage, cf. Prolégomènes I, pp. xxvii ss.

48. Ou encore : essence du soleil levant, lumière surgissante (orientale !), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore. Cf. La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, T. II pp. 215, 238, 307.

49. Cf. Prolégomènes I, p. xlii et « Mo'ârahât » § 223, les deux branches (Grecs et Perses) par lesquelles se transmet le « levain » et qui

née dans le prologue du livre⁴⁴, qu'un Avicenne ou un Fârâbî ne l'avaient pas expérimentée. C'est l'expérience, le charisme propre des Sages *théosophiques*, «*hokamâ' mota'allihûn*». Elle est annoncée par le «Grand Ébranlement» dont parle le prologue du Récit de l'Exil, et qui se poursuit jusqu'aux visions mentales de Lumières décrites à la fin du livre.

Quant au terme «Ishrâq», il a été analysé suffisamment dans nos *Prolégomènes I* avec ses implications originelles et traditionnelles, pour que nous nous contentions ici de traduire le passage cité là même, du commentaire de Qorbadîn Shîrâzî, lorsque le mot apparaît pour la première fois dans le prologue du livre⁴⁵. L'auteur vient de rappeler l'insistance de ses amis qui le priaient de mettre enfin en un livre «la Théosophie de l'Orient des Lumières». Qorbadîn commente: «C'est-à-dire la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (Ishrâq), lequel est la révélation intérieure (kashf); ou bien⁴⁶ la théosophie des *Orientaux* (mashâriqa), lesquels sont les gens de Perse. Aussi bien cette seconde acception revient-elle à la première, car la théosophie des Perses consistait en révélation intérieure et intuition du goût intime; ainsi donc elle s'originait à l'Orient des Lumières (*ishrâq*) lequel est l'Épiphanie (zohûr) des pures Lumières intelligibles, leur fulguration et leur effusion dans les *illuminations se levant* (ishrâqât) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Le fondement sur lequel prenaient appui les Perses en théosophie, c'était l'intuition du goût intime et la révélation intérieure; ainsi en allait-il également des anciens Grecs à l'exception d'Aristote et de son école, car ces derniers prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration, rien d'autre.»

J'ai traduit le mot «Ishrâq» (alternant souvent avec «shorûq») par «Orient des Lumières». C'est à la fois le *lever* et le *levant* de la lumière des pures Lumières archangéliques ou intelligibles. C'est le moment où elle se lève, son «épiphanie» (zohûr), à laquelle correspond pour «celui qui se trouve à ce lever» (l'«oriental», l'ishrâqî, le

44. Cf. texte *in* Appendice du présent livre p. 305, gl. 24.

45. Cf. texte *ibid.* p. 298. Les deux commentateurs concordent presque littéralement.

46. Shahrazûrî nuance: il est licite de comprendre, on est autorisé à dire (بيوز) que le propos s'identifie à la philosophie des Orientaux.

son acception *sophianique*, marquée de l'empreinte de la Gnose⁴¹, et non point le sens trop courant du mot en français, n'impliquant qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Même le beau mot «sapiential» en français ne fait plus sentir directement son origine (*sapere*, savourer, goûter, le *dhawq* des textes cités infra.)

Comme on l'a déjà fait remarquer également⁴², «*hakîm ilâhî*», le «Sage divin», est la transposition exacte du grec *theosophos*, et il n'y a aucune raison de ne pas retenir le beau mot grec *Theosophia*, pris dans toute sa force étymologique. La «Théosophie» désignera en propre dans le vocabulaire «ishrâqî», la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l'expérience elle aussi étymologiquement «spéculative», c'est-à-dire celle qui transmue son être en un *speculum*, un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières de l'Orient des Lumières. Il nous fallait un terme simple pour désigner le «Sage parfait» caractérisé dans le prologue du livre. Ce Sage est un «*hakîm mota'allih*». Ce n'est pas seulement un mystique ayant l'expérience spirituelle, comme beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique; ce n'est pas seulement un philosophe, comme beaucoup d'autres philosophes ignorant la mise en pratique intérieure de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce «théosophe», ce *sophos* de la Sophia divine, «*hakîm mota'allih*», nous voudrions la différencier de toute autre en la caractérisant comme *sophianique*. Ici même l'expression «*ta'alloh*» ne serait pas rendue dans toute sa force simplement par celle d'«expérience mystique». Elle correspond littéralement à celle de *theosis* chez les mystiques byzantins, expérience de déification, de théomorphose⁴³. C'est de ce «*ta'alloh*» que les commentateurs observent, lors de la classification des Sages don-

41. Et tel qu'il figure dans le contexte de la vision de Kay Khosraw (*Hikmat al-Lâh*) décrite par Sohrawardî dans le «Livre des Tablettes» (cf. texte p. 157 en note). Nous traduirons ici alternativement par théosophie et par Sagesse, selon l'exigence des contextes.

42. Cf. notre éd. et trad. en collaboration avec Paul Kraus: Sohrawardî, *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel* (*Awâz-e Parr-e Gobra'el*) in *Journal Asiatique*, juil.-sept. 1935, p. 12 n. 2.

43. Asin Palacios propose aussi l'équivalent grec «*theiasmos*», cf. *Ibn Masarra y su Escuela* in *Obras escogidas I*, Madrid 1946, p. 85 n. 3.

le non-orientaliste, nous espérons leur fournir dans un délai limité le secours de la traduction commentée.

Ce livre fut vraiment pour Sohrawardî l'enfant de son âme. Ceux qui auront peu ou prou feuilleté les *Opera metaphysica I* et nos *Prolégomènes I* auront pu constater la fréquence avec laquelle le jeune shaikh y réfère comme au document qui garde inscrit le secret intime de sa pensée et de son expérience. Tout le reste de l'œuvre n'est qu'une propédeutique y acheminant. Ce n'est nullement dire que les autres livres (v.g. les Temples de la Lumière, les Tablettes dédiées à 'Imâdaddîn, voire la Physique de la grande trilogie) ne contiennent pas de précieux enseignements «ishrâqî» conjoints aux discussions engagées pour libérer la Voie du formalisme des Péripatéticiens tardifs. Mais ce livre-ci est le couronnement non seulement d'un enseignement, mais de toute une formation spirituelle. La volonté de son auteur est même que la lecture en soit pratiquée comme un exercice spirituel. Quelques indications prescrivent expressément le régime de retraite et de méditation qui doit précéder et clôturer cette lecture, laquelle est à la fois comme la célébration d'une liturgie personnelle (cf. les deux «wâridât» un peu avant la fin) et une réalisation de la conscience. Car le livre offre cette structure pour nous extraordinaire, en un volume au total assez réduit, de débiter par le propos d'une réforme de la Logique formelle, pour s'achever par des descriptions d'expériences et de visions mentales comme en pourrait contenir un traité de Yoga.

Le titre français auquel nous nous sommes finalement arrêté pour exprimer le contenu de chacun des termes «hikmat» et «ishrâq», n'a pas été sans nous faire hésiter longuement. Comme on l'a fait remarquer plus d'une fois, le terme arabe «hikmat» n'est exactement traduit ni par «philosophie» ni par «théologie». Il désigne quelque chose qui est aussi distinct de la «falsafa» que du «Kalâm». Sans doute peut-on le plus souvent traduire «hokamâ'» par «philosophes». Mais ici même où il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique intérieure, l'une et l'autre non moins distinctes de la recherche philosophique pure (ba/hth) que de la théologie confessionnelle, il importait de signifier cette annonce même. «Hikmat» se traduirait au mieux par «Sagesse», mais à la condition d'avoir en la pensée le terme grec *Sophia* dans

archangélique, la « Lumière de Gloire » nimbant la Lumière des Lumières avec tous les « Oriens » qui en constituent les degrés. — 3° Il y a, bien entendu, une différencielle profonde. La méditation personnelle, la revivification expressément voulue des doctrines et symboles de l'ancienne Perse, sont absentes de l'œuvre d'Avicenne. Mais cela, c'est précisément le sens de l'instauration sohrawardienne, ce pour quoi son auteur estimait avoir lui-même assumé l'entreprise pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne n'avait pu la mener à bonne fin.

III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES (Kitâb Hikmat al-Ischrâq)

1. Le plan et l'idée du livre.

La publication de ce livre marquera, on l'espère, une étape pour les études de philosophie « ishrâqî » et pour notre connaissance de la spiritualité iranienne en général⁴⁰. Après avoir vécu dans l'intimité de ce livre et l'avoir aimé, on se sent téméraire à prétendre s'en faire l'introducteur par quelques pages. Certes, l'intention de l'éditeur, son unique propos en s'astreignant à la pénible mais inéluctable tâche de mettre au jour le *Corpus* sohrawardien, est de pouvoir présenter finalement la synthèse de la doctrine qu'il énonce et de l'expérience intérieure qu'il atteste. Auparavant encore, nous l'espérons, la traduction française du présent livre, orchestrée avec les ressources des commentaires traditionnels dont il sera question dans un prochain paragraphe, permettra d'en faire entendre toutes les résonnances. Le style sohrawardien est souvent difficile et elliptique, le lexique technique très original. Nous avons tâché de mettre dans le texte le plus de clarté possible, aussi bien par la ponctuation que par la disposition matérielle des paragraphes. Si quelque confrère philosophe éprouve quelque difficulté rebutante, si la brièveté de ces prolégomènes décourage

40. Rappelons pour mémoire le résumé succinct qu'en avait donné Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Sohrawardî* (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, xxxviii). Halle a. S., 1912.

vrages d'Avicenne. Il n'est pas question qu'il ait pu confondre les Péripatéticiens orientaux de Baghdâd avec les « Orientaux » de la « philosophie orientale ». Les deux références sont bien distinctes : l'une aux « Cahiers » (cf. notre édition des *Mozâra'hât* p. 195 en note), l'autre au « Kitâb al-Insâf » (ibid. p. 360). C'est bien la première et non la seconde qui fournit à Sohrawardî l'occasion de contester la qualification d'« orientale » à la philosophie contenue dans les fragments auxquels il réfère. Quant à la seconde, celle qui évoque nommément les brouillons de l'« Insâf » échappés au pillage, son contexte n'est pas une critique d'Avicenne, il lui viendrait plutôt en renfort. Je ne vois pas qu'une confusion soit possible, ni comment Sohrawardî pourrait être soupçonné d'avoir confondu l'Insâf avec le projet avicennien de « philosophie orientale ».

Nous nous retrouvons alors devant l'option décisive : faut-il chercher sur les cartes géographiques, vers Gondeshâpour ou plus à l'Est encore, l'Orient qui donne sa dénomination et sa qualification à la « philosophie orientale » ? Pour ma part, je ne puis qu'affirmer ceci : l'Orient du Récit de Hayy ibn Yaqzân, l'Orient auquel « se lève » l'acte final du Récit de l'Exil occidental, — cet Orient-là ne pourra jamais être découvert sur nos atlas, si détaillés soient-ils³⁹.

Et c'est pourquoi je voudrais en rester pour le moment à quelques propositions limitées. 1° La philosophie sohrawardienne de l'« Ish-râq » doit être regardée et se considère elle-même comme *philosophie orientale*. Elle n'en est pas moins, ou plutôt elle est à ce titre même, une philosophie de l'*Illumination*, préparant à l'expérience intérieure réceptive des « fulgurations orientales », c'est-à-dire des Lumières archangéliques « se levant et illuminant » sur l'âme ; elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience « orientale ». Elle est illuminative parce qu'orientale, et orientale parce qu'illuminative (cf. encore infra). — 2° Il y a quelque chose de commun entre l'Orient au sens vrai et réel du mot (fi'l-*haqîqa*), c'est-à-dire au sens métaphysique, tel qu'il est annoncé dans le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân et le commentaire avicennien du « verset de la Lumière », et la conception sohrawardienne de l'Orient qui est l'univers

39. Rappelons en tout cas, ce n'est pas inutile, que les côtes du Khouzeistân sont baignées par les eaux du Golfe Persique et non par la Mer Rouge.

jour la chronique politique, pas davantage il ne pouvait se produire de confusion dans la pensée d'Avicenne entre les Péripatéticiens « orientaux » de Bâghdâd et les êtres appartenant à cet Orient vers lequel Hayy ibn Yaqzân invite son adepte à le suivre. Nous rappellerons encore que pour les sohrawardiens, si la philosophie de l'« Ishrâq » est la philosophie orientale, ce n'est point d'abord parce qu'elle fut celle d'Orientaux au sens géographique du mot, et même par excellence, selon le shaikh al-Ishrâq, celle des anciens Perses. C'est inversement parce que leur philosophie était elle-même visualisation et expérience mentale de l'Orient des pures Lumières archangéliques (cet Orient qui est *Ishrâq*), c'est pour cela que la philosophie de ces Orientaux était une « philosophie orientale ».

Il semble que les références sohrawardiennes si précises aux œuvres d'Avicenne aient pourtant donné lieu à quelque malentendu. Pour sa démonstration que le « Kitâb al-Insâf » n'avait pas totalement disparu lors du sac d'Ispahan et que quelques débris avaient échappé au désastre, M. Badawî avait trouvé un renfort venant à souhait dans un passage des « Mo'arâhât », où Sohrawardî réfère à des brouillons du « Kitâb al-Insâf » qui avaient « survécu³⁷ ». Or, dans l'introduction développée que M^{lle} A. M. Goichon a mise en tête de sa traduction française du « Kitâb al-Ishârât », appelée à rendre de bien grands services, on a l'impression que cette référence de Sohrawardî au « Kitâb al-Insâf » s'est trouvée bloquée avec l'autre référence, celle qui renvoie aux « Cahiers », pour n'en faire plus qu'une seule³⁸. Dès lors, il devenait possible de se demander si Sohrawardî, se méprenant sur le compte des « Orientaux » (là où il n'était question que des maladroits Péripatéticiens de Bâghdâd), ne s'était pas également mépris sur le projet avicennien de philosophie orientale ; en revanche, Nallino en aurait fort bien saisi le sens. Craignant que tout cela ne finisse par porter injustement atteinte à l'honneur de mon shaikh, je me sens obligé de rétablir les faits.

Sohrawardî connaissait et distinguait parfaitement les deux ou-

37. Cf. op. cit. (supra n. 30) p. 27, et notre édition des *Mo'arâhât* p. 360.

38. Cf. Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques... Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon (Collection d'œuvres arabes de l'UNESCO). Beyrouth-Paris 1951, pp. 3-4.

orientale» au sens technique du mot. 2° Ces Péripatéticiens orientaux ont le malheur de s'illustrer par une faiblesse dialectique notoire; ils devaient sortir assez malmenés des débats, puisque Avicenne va jusqu'à parler de leur ignorance philosophique. Mais alors comment serait-il possible que ce fussent ces mêmes «Orientaux» auxquels pensât Avicenne en référant à sa «philosophie orientale»? L'emploi strictement géographique, ici, du terme «Orientaux», ne fournit ainsi aucun élément de solution à l'enquête sur la «philosophie orientale», en tant que philosophie à laquelle Avicenne réfère comme représentant sa vraie doctrine et son sentiment personnel.

Il y a plus. Un autre texte avicennien d'un intérêt capital a été également publié par M. Badawî dans le même livre. Ce sont des Gloses, ou plutôt des fragments de Gloses, sur la *Théologie* dite d'Aristote³⁴. Qu'elles aient primitivement fait partie ou non du «Kitâb al-Insâf», ces Gloses nous mettent en possession de quelques références précises à la «philosophie orientale». Avicenne lui-même renvoie à celle-ci pour la solution de problèmes précis; ce ne sont plus de vagues allusions ni des réticences, c'est tout un contexte dont on entrevoit le profil. Le groupement des questions (il y en a six) dont la solution différée motive une référence à la «philosophie orientale», est même singulièrement éloquent³⁵. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici d'en esquisser une étude parallèlement avec les passages du «Kitâb Hikmat al-lshraq» où il est spécialement traité du devenir posthume de l'âme humaine, mais il est à pressentir qu'une telle étude serait édifiante. Si l'on a présent à l'esprit le schéma du monde du Récit de Hayy ibn Yaqzân, on ne peut que souscrire au jugement de M. Louis Gardet que ces Gloses sollicitent «à mettre effectivement en référence à la *Philosophie Orientale* les *rasd'il* mystiques d'Ibn Sînâ³⁶».

Pas plus que nous-mêmes ne confondrions les «Orientaux» au sens métaphysique du mot (ceux qui sont de la patrie et de la race de Hayy ibn Yaqzân) avec les Orientaux dont nous entretenons au jour le

34. Ibid. pp. 37-74. M. Georges Vajda en a donné une traduction française, enrichie de notes: Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote» in *Revue Thomiste* 1951 II, pp. 346-406.

35. Cf. leur groupement par M. Georges Vajda, art. cit. p. 348.

36. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Études de philosophie médiévale, xli). Paris 1951, p. 28.

tale²⁸) (et le mot *asrār* a une coloration précise), c'est admettre que de son côté Mehren n'avait pas complètement tort lorsque, publiant certains opuscules d'Avicenne, il donna précisément ce sous-titre aux Récits mystiques²⁹.

Quelques récentes et importantes publications ont encore accentué l'acuité du problème, et les tendances à le résoudre dans un sens ou dans l'autre. Parmi ces publications, celle de M. 'Abdorrahmân Badawî³⁰ occupe un rang insigne par l'importance des documents inédits qu'elle a révélés, et notamment par les données nouvelles que ceux-ci fournissent concernant l'emploi des termes « Orientaux » et « philosophie orientale » chez Avicenne. Dans sa pénétrante introduction, grâce aux nouveaux textes qu'il produit dans son livre, M. Badawî a pu reconstituer le plan et le concept du « Kitâb al-Insâf³¹ », ouvrage aux proportions monumentales disparu presque totalement dans le pillage de la bibliothèque personnelle du shaikh, lors du sac d'Ispahan par Solhân Mas'ûd en 425/1034. D'une lettre adressée à Abû Ja'far Moh. ibn Marzubân ibn Kiyâ³² dans laquelle Avicenne s'explique sur le plan de l'ouvrage perdu, il ressort que la mise en œuvre en consistait à établir et prononcer un jugement impartial entre les controverses de philosophes répartis en deux groupes : les Orientaux et les Occidentaux. Nous apprenons que les « Orientaux » n'y désignent personne d'autre que les Péripatéticiens de Bâghdâd³³, par opposition aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon) qui sont les « Occidentaux ». Telle étant la signification des références de ce livre aux « Orientaux », deux choses sont à remarquer : 1° Le terme désigne encore des Péripatéticiens, et non pas du tout des philosophes qui s'en distinguent, comme on devrait s'y attendre s'il s'agissait vraiment des représentants de la « philosophie

28. Nallino, art. cit. p. 254. Nous verrons plus loin (chap. V) que Sohrawardî réfère également à ce Récit, qu'il aura connu dans le texte même d'Avicenne, non pas dans le résumé postérieur de Nasîreddîn Tûsî qui nous est seul parvenu.

29. Ce qui lui est cependant reproché *ibid.* p. 229.

30. « Aristû 'inda'l-'Arab » T. I, Le Caire 1947.

31. *Ibid.*, Introduction pp. 24-31.

32. Publiée par M. Badawî *ibid.* pp. 119 ss.

33. *Ibid.*, Introd. p. 24.

conque a expérimenté sur place avec quelle générosité ont été apposés des titres précis sur des manuscrits incertains (non seulement dans les bibliothèques mais chez les libraires), est conduit à se demander si la circulation des « Cahiers » d'Avicenne sous le nom de « philosophie orientale », n'aurait pas une origine de ce genre²⁶. La supposition apparaîtra plus que téméraire, puisque Sohrawardî lui-même, dès le XII^m siècle, connaissait ces « Cahiers ». Mais cela même ne ferait que reculer la date de l'opération, et rendrait encore plus compréhensible le jugement de Sohrawardî ne découvrant dans ces Cahiers rien d'« oriental²⁷ », ni rien de bien différent du reste de la philosophie du shaikh, tandis que son propre Récit de l'Exil était une réponse positive à l'invite au « Voyage vers l'Orient » énoncée à la fin du Récit de Hayy ibn Yaqzân.

C'est qu'à force d'entendre répéter que la philosophie orientale d'Avicenne n'aurait été que fort peu différente du reste de sa philosophie, on se demande alors à quoi rime la référence donnée en tête du *Shifâ'*, et plus encore certaines références connues depuis peu. A lire et relire le prologue du « *Manfiq al-Mashriqîyîn* », on finit par se demander avec Sohrawardî ce que cela a d'« oriental », et si même l'allusion qui y est faite aux « Orientaux », suffit à établir que dans le propos de l'auteur il s'agisse bien de « philosophie orientale ». On se demande comment Ibn Tofayl aurait pu se méprendre, lorsqu'il emprunta trois noms ou figures parmi les *dramatis personae* des Récits mystiques avicenniens (Hayy ibn Yaqzân, Salâmân, Absâl ou Asâl). Admettre que son exemplaire du « Récit de Salâmân et Absâl » pouvait porter en sous-titre « sur les secrets de la philosophie orien-

26. Comme je l'ai signalé déjà (Prolégomènes I, p. xxxix n. 53) le titre de كتاب الحكمة الشرقية تصنيف الشيخ الرئيس se trouve simplement apposé sur le feuillet de titre du ms. Aya Sofia 2403, sans que rien dans le texte, ni *incipit* ni *explicit*, ne vienne l'expliquer ni justifier ce qu'il y a d'« oriental » dans les questions de physique et de psychologie juxtaposées les unes aux autres, chacune introduite par le mot « dhikr ». La question reste posée, et avec elle le problème de bien d'autres attributions, même corroborées par une longue tradition, comme pour le « Mi'râj Nâmah » par exemple.

27. Dans ce cas le reproche de Sohrawardî retomberait sur le « donateur » du titre, non plus sur Avicenne !

illuminative» n'est peut-être pas exact, *ashraqa* (IV^{me} forme) ayant le sens intransitif de «resplendir» et non pas, sinon tardivement, le sens transitif d'«illuminer²³». Mais, c'est une chose connue, le lexique des philosophes, en quelque langue que ce soit, n'est pas réductible aux seules formes enregistrées dans les dictionnaires (en général ce sont les dictionnaires des termes philosophiques qui font surtout défaut dans toutes les langues). J'avoue ne pas arriver à très bien me représenter une lumière qui «resplendit» sans illuminer. Nos philosophes ont toujours rattaché à la notion d'«Ishrâq», cette idée que la lumière est نَيَّانِي لِذَاتِهِ. Si l'on a la patience de se reporter à tous les passages auxquels, dans notre index, réfèrent les mots «ishrâq, ishrâqât, shorûq» etc., on se formera vite une conviction, jusqu'à ces pages finales presque haletantes où sont énumérées les diverses espèces de lumières correspondant aux différents degrés de l'expérience illuminative²⁴.

Par un choc en retour des problèmes, nous serions conduit à nous poser une question un peu scandaleuse, car elle ébranlerait l'idée que, dans l'état des textes, il y ait à rechercher une «philosophie orientale» avicennienne ailleurs que dans l'*Orient* du Récit de Hayy ibn Yaqzân. Nallino avait très justement observé²⁵ que le titre de «Manẓiq al-Mashriqîyîn» avait été fabriqué de toutes pièces pour le texte édité au Caire en 1910, sans doute d'après le titre donné dans le Catalogue des manuscrits (Kitâb al-mashriqîyîn), titre fabriqué lui-même d'après le contenu de la préface. Mais alors, qui-

23. Ibid. p. 238 n. 2.

24. Cf. le présent volume pp. 252-254; et p. 245 n. les intéressantes explications de Qo/baddîn sur le mot مشرئين figurant dans le passage commenté, et que l'on peut lire, dit-il, soit comme pluriel de «mo-sharriq» (nomen agentis II^{me} forme) en tant que se rapportant aux Anges qui attirent les âmes vers l'Orient (sharq) ou la Lumière levante (ishrâq), — soit comme pluriel de «moshraq» (participe passif IV^{me} forme!) en tant que se rapportant aux âmes ainsi attirées, «illuminées». Shahrazûrî définit «tashrîq» comme la recherche de l'«Ishrâq» qui est le Monde de la Lumière (ni les dictionnaires ni l'usage courant du mot «tashrîq» ne prévoient ce sens). Bref, il est impossible d'isoler dans le terme et le concept d'«Ishrâq» ce qui est «Orient» et ce qui est «Lumière» ou illumination.

25. art. cit. p. 246 n. 3.

et le terme de toutes les opérations de la *psyché* humaine, est identifiée par nos philosophes avec l'Esprit-Saint. Lorsque l'on voit dans cette identification quelque forme de rationalisme, n'est-ce pas notre propre «intellectualisme» que nous projetons dans une philosophie qui n'aurait même pas eu de mot pour traduire ce que nous, modernes, nous voulons dire par là, notre réduction de l'esprit à l'intellect? C'est plutôt une démarche inverse qui s'accomplit pour nos philosophes; c'est l'intelligence qui est «reconduite à sa source» (c'est cela le *ta'wil*), et cette source est l'Esprit-Saint. L'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, n'est pas un *Geist* collectif, mais une Puissance archangélique de nature personnelle qui est aussi bien la médiatrice par qui nous sont infusées toutes nos connaissances, que celle par qui s'explicitent les aspirations et espérances de l'âme. Concevoir alors l'*ishrâq* que, selon la terminologie avicennienne elle-même, elle projette sur nos âmes, comme une simple «clarté intellectuelle» au sens que nous, modernes, pouvons donner à ce mot, ce serait délibérément obscurcir une vision, fausser la tonalité d'une pensée et d'une âme.

Les présuppositions que chaque interprète apporte avec lui, ne font le plus souvent que rendre impossible le dévoilement de l'objet, simplement parce qu'elles commandent une perception du monde étrangère à cet objet. On sera d'ores et déjà persuadé, par exemple, que les textes mystiques d'Avicenne sont d'une inspiration néoplatonicienne dite modérée, «bien éloignée des extravagances de Jamblique et de Proclus²².» Déjà le fait de s'exprimer ainsi à l'égard de Proclus ne dénonce pas seulement un manque de congénialité, il implique qu'ici la lumière ne se lèvera pas sur l'objet et que l'on ne laissera pas le *phainomenon* se «révéler». Certes, les conditions de notre *exister* imposent à chacun de nous ces limites du «champ herméneutique.» Mieux vaut en convenir. Sinon, c'est à la lumière même que l'on en arrivera à contester sa vertu «luminatrice». On laissera entendre, par exemple, que même le terme de «philosophie

22. Nallino, art. cit. p. 240. — Avicenne avait pourtant bien conscience de se rendre lui-même coupable d'«extravagances» aux yeux du solide bon sens, ainsi qu'en témoigne l'admirable humour qui termine le Récit de l'Oiseau (trad. nouvelle dans le livre annoncé supra n. 20).

qui y départagent l'univers de l'être, viennent s'insérer les deux grands motifs sohrawardiens qui dominent le présent livre : théosophie mystique « orientale » et exil « occidental ». Les caractéristiques absolument propres de la doctrine sohrawardienne sont absentes de l'avicennisme. Mais il y a quelque chose de commun entre l'Orient montré au voyant du Récit de Hayy ibn Yaqzân, et l'Orient auquel « se lève », éclôt et réfère la philosophie de l'« Ishrâq ». On peut dire au moins cela. Rien de plus peut-être, mais tout cela.

Il apparaît du même coup difficile de nier sur ce point la relation directe entre les deux maîtres, celle-là même qu'atteste Sohrawardî en traduisant en persan le Récit de l'Oiseau, et en donnant l'essor à son propre Récit de l'Exil à partir de la finale du Récit de Hayy ibn Yaqzân, précisément parce qu'il jugeait que celui-ci n'allait pas jusqu'au bout, jusqu'au « Grand ébranlement ». C'est là même dire de quelle « philosophie orientale » Sohrawardî trouvait l'amorce chez Avicenne lui-même, et dans quelle mesure.

Certes les expériences spirituelles de l'un et de l'autre sont d'une tonalité différente ; sinon précisément, avons-nous dit, il n'y aurait pas eu cette doctrine sohrawardienne dont le secret est indiqué en traits de feu au cœur du livre « *Ilîkmat al-Ishrâq* ». En revanche, comment dénier au « philosophe Avicenne » toute « expérience mystique²¹ », à moins d'avoir *a priori* défini l'expérience mystique en termes si étroits que l'on s'oblige à en exclure de multiples formes ? On ne devrait jamais oublier que cette Intelligence agente qui est la source

arabe du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » est difficile ; la traduction-résumé de Mehren est très pâle. On a l'impression que tout le monde a été découragé de méditer ce texte. J'en ai découvert une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince 'Alâoddawla, donc du vivant même d'Avicenne ou dans les premières années qui ont suivi sa mort. On trouvera texte arabe, version et commentaire en persan, traduction française intégrale, dans un ouvrage en cours d'impression, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Collection du millénaire d'Avicenne, publiée par la Commission des monuments historiques de l'Iran.)

21. Nous ne disons pas « ta'allôh » (les commentateurs précisent qu'Avicenne n'y atteignit pas), mais nous pensons au prologue de Hayy ibn Yaqzân et à l'allusion du § 24 (de notre édition) impliquant un état vécu sans lequel les trois récits n'auraient pu être conçus.

la Voie de la mystique expérimentale et des réalisations spirituelles¹⁸. Les Péripatéticiens qui sont, comme tels, objet de critiques, sont ceux qui s'arrêtent en route, et qui, s'arrêtant en route, ont fait dégénérer les doctrines en querelles verbales et savoir livresque.

En second lieu, quant à la position d'Avicenne elle-même nous n'avons à en traiter ici que dans la mesure où les textes présentés dans ce volume peuvent l'éclairer, c'est-à-dire dans la mesure où Sohrawardî se situe explicitement par rapport à elle. Comme nous l'avions indiqué déjà antérieurement¹⁹, ce n'est pas dans le matériel des grands traités didactiques qu'une relation positive et signifiante entre les deux maîtres peut être valorisée, mais dans les récits d'initiation, les romans symboliques qu'ils ont écrits l'un et l'autre, et pour lesquels, de l'aveu même de Sohrawardî, Avicenne lui donna l'impulsion. On y reviendra plus loin, à propos du Récit de l'Exil occidental, inséré dans le présent volume.

Mais dès maintenant, en prévision du lien que l'on peut voir s'y établir jusque dans le dépassement accompli, et qui rejette dans l'ombre tout autre emploi épisodique du mot « oriental » en un sens non technique, nous poserons cette question : au lieu de nous perdre en conjectures sur une « philosophie orientale » dont le concept n'aurait rien à voir avec celui de l'« Ishrâq », et dont la tradition philosophique n'a pas conservé de trace, ne faudrait-il pas avant tout nous demander si Avicenne n'a pas indiqué quelque part en toute clarté quel était son concept de l'« Orient » ? Or, c'est ce qu'il a fait avec une netteté de vision décisive, dans son Récit de Hayy ibn Yaqzân. Là même c'est un concept transcendant de l'Orient qu'embrasse la vision : univers archangélique et angélique des Formes pures subsistantes, depuis les Chérubins (Karûbiyûn) jusqu'aux « anges terrestres »²⁰. Et dans le schéma des deux régions, Orient et Occident,

18. Mais Sohrawardî et ses commentateurs reprocheront à Avicenne d'avoir fait à l'occasion un éloge excessif d'Aristote au détriment de Platon et des anciens Sages (Cf. dans ce volume p. 11 l. 8-11 et pp. 303-305, gl. 18-21).

19. Cf. Prolégomènes I, p. xl n. 55.

20. Mehren (Traité mystiques... d'Avicenne, Leyden 1889-1894, 4 fasc. in fol.) eut le mérite de faire œuvre de pionnier en attirant le premier l'attention sur les « rasâ'il » mystiques d'Avicenne. Le texte

celui-ci a bien laissé des «Cahiers séparés et incomplets» dont il fait remonter la doctrine aux Orientaux, mais son entreprise ne pouvait réussir, car il n'avait pas atteint à l'authentique «Source orientale». Que celle-ci ait d'abord un sens transcendant et qu'elle désigne l'univers originel et la Source des êtres de Lumière, permettant par dérivation de nommer de son nom ceux des Sages à qui sur terre ces êtres de Lumière se sont révélés, c'est-à-dire par excellence les Sages Perses, on l'a indiqué dans les *Prolégomènes I*, et il y sera encore fait allusion plus loin en présentant le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq». Il en résulte alors que les Orientalistes, tels que Tholuck et Munk, qui identifiaient «Ishrâq» et philosophie orientale, sans connaître directement Sohrawardî, avaient une intuition parfaitement juste de ce dont il s'agissait. Nous rappellerons également plus loin que l'idée de l'«Ishrâq» n'est complètement traduite ni par «philosophie de l'illumination» ou «illuminative» tout court, ni par «philosophie de l'Orient» ou «orientale» tout court. Lorsqu'il y aura lieu d'employer la formation adjectivale, nous recourrons, faute d'un terme unique, à un composé : philosophie «orientale-illuminative». Dans ce composé, chacun des aspects est à titre égal la raison de l'autre ; le second terme ne doit pas être entendu comme un attribut du premier.

On dira peut-être qu'il en ressort effectivement que l'intention de Sohrawardî fut bien d'instaurer ou de restaurer la *philosophie orientale*, mais qu'il ne s'ensuit pas que la philosophie orientale d'Avicenne eût concordé avec son propos. Certes, sinon il n'y aurait pas eu de «sohrawardisme». Toutefois nous voudrions faire observer deux choses. En premier lieu, c'est qu'un des résultats de nos études sohrawardiennes jusqu'ici, a été de marquer à la fois que la philosophie de l'«Ishrâq» propre à Sohrawardî avait droit au titre de «philosophie orientale» qui lui était contesté, et que lui-même n'ignorait nullement le propos d'Avicenne. Et il faut observer que la critique adressée par lui à Avicenne à propos de ces «Cahiers» ne doit pas être exagérée dans le sens d'un mépris pour le vieux maître. Loin de là. J'ai encore rappelé plus haut que la philosophie péripatéticienne était considérée par le Maître de l'«Ishrâq» comme représentant une période de formation et de préparation rigoureusement requise, avant d'entrer dans

quête pour retrouver la citation de Sohrawardî qui, appelée par le contexte, est introduite ensuite par Mollâ Sadrâ. La question traitée est celle de l'indéfinissabilité des choses simples, et la citation de Sohrawardî provient du second *Mashra'* de la Logique de son livre «al-Mashârî' wa'l-Mo'ârahât¹⁵». Il n'y a pas à insister sur le philosophème en discussion à propos duquel Mollâ Sadrâ peut exprimer en toute liberté d'esprit, comme en plus d'une autre occasion, quelques réserves sur une opinion exprimée par le Maître de l'Ishrâq; cela n'altère en rien une attitude générale, telle que l'expriment les qualifications solennelles rappelées plus haut. L'intérêt exceptionnel de la citation faite par Mollâ Sadrâ, est de référer à un texte où le Maître de l'Ishrâq allègue lui-même la «philosophie orientale» du Maître Avicenne. Avant de se prévaloir de cette citation en faveur de la thèse qui isole le propos «oriental» du propos «ishrâqî», la première, la plus impérieuse curiosité à satisfaire consistait à retrouver le contexte sohrawardien.

L'ayant retrouvé, il me parut d'une telle importance pour le concept de l'«Ishrâq», que je l'ajoutai en note, au début de la Métaphysique des «Mo'ârahât¹⁶». A la suite des quelques mots inclus dans la citation à laquelle se bornait Sadrâ Shîrâzî, et qui laissait pressentir toute l'importance de la rencontre, Sohrawardî s'exprime en termes très clairs et très directs à propos de la «philosophie orientale» d'Avicenne. On ne peut répéter ici les quelques commentaires donnés ailleurs¹⁷, mais simplement rappeler qu'il en ressort ce qui suit. Bien loin que Sohrawardî accorde que sa philosophie de l'«Ishrâq» soit étrangère au propos de la «philosophie orientale» (mashriqîya), c'est pour lui-même qu'il en revendique le propos authentique. Ce par quoi il a conscience de se distinguer d'Avicenne, c'est que

15. La citation de la «Hikmat mashriqîya» par Mollâ Sadrâ dans la glose citée ci-dessus, correspond aux pp. 40-41 du «Manîq al-Mashriqîyîn», éd. du Caire. La citation du même livre dans les «Mo'ârahât» de Sohrawardî, à laquelle réfère à son tour Mollâ Sadrâ, correspond à la p. 45, l. 14-15. Le texte du Caire dit : ان الامور البسيطة ليس لها - على : Sohrawardî, citant de mémoire, écrit : ان ما علمت - حدود وانما لها رسوم البسيطة ترسم ولا تعد Cf. notre édition des «Mo'ârahât» p. 195 en note.

16. Cf. référence donnée ci-dessus n. 15.

17. Cf. Prolégomènes I, pp. xxxviii-xl.

eu occasion de citer ailleurs le propos d'Ibn Waḥshiya mentionnant les philosophes « Ishrâqîyûn » pour en rattacher la lignée à la « sœur d'Hermès », ce qui s'accorde parfaitement avec l'hermétisme de la philosophie sohrawardienne¹⁰. Mais surtout l'on se demande comment il était possible d'avoir en main l'édition du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » lithographiée à Téhéran en 1315 h., sans relever les nombreux passages¹¹ dans lesquels Sohrawardî ou son commentateur mentionnent les « Hokamâ' al-Mashriqîyûn », « Hokamâ' al-Mashâriqa », « al-Mashriqîyûn » (cf. notre index), c'est-à-dire les philosophes de l'« Ishrâq » comme « philosophes orientaux » ; et comment il était possible d'accumuler les exemples¹² de l'emploi de l'adjectif « ishrâqî » (se rapportant aux thèses, aux sciences, à la connaissance ishrâqî) comme si le terme y contrastait avec « mashriqî », d'invoquer même l'autorité de Mollâ Sadrâ dans ses « Asfâr », alors que précisément Mollâ Sadrâ emploie aussi bien l'un et l'autre terme, et salue Sohrawardî du titre de « shaikh de la secte des *Orientaux*, résurrecteur des doctrines des Sages Perses concernant les thèses fondamentales de la Lumière et des Ténèbres »
 شيخ اتباع المشرقين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة¹³.

Dans la Glose à laquelle il a été fait allusion plus haut¹⁴, Sadrâ Shîrâzî cite occasionnellement quelques lignes pour lesquelles il réfère à la « philosophie orientale » (*Hikmat mashriqîya*) d'Avicenne. La citation n'est pas faite *verbatim*, mais elle est parfaitement reconnaissable, comme le remarquait Nallino qui put la retrouver dans le texte du « *Manṭiq al-Mashriqîyîn* ». Cependant il eût fallu pousser plus loin l'en-

10. Cf. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* (Publications de la Société d'Iranologie, n° 3). Téhéran 1946, p. 18. Ibn Waḥshiya (en quelque sens que l'on se prononce sur ses œuvres) écrivait au III^me/X^me siècle.

11. Notamment p. 12, l. 11 ss. ; reproduit ici dans l'appendice p. 298.

12. Cf. C. A. Nallino, art. cit. p. 239, n. 2.

13. « K. al-Asfâr al-Arba'a », Téhéran 1282, p. 583 l. 25. Cf. *Prolegomenes I*, pp. xli et lii ss., et « *Mo'âraḥât* » § 223, la chaîne de transmission du « Levain éternel ».

14. Cette glose se trouve *in* lithogr. Téhéran p. 61, où elle commence en haut de la page et descend dans la marge de gauche. Elle se rapporte non pas au commentaire, mais au texte même de Sohrawardî (correspondant à notre édition p. 20 l. 15). Nallino en a donné la traduction art. cit. p. 250.

qui mit Nallino en mesure d'affirmer que la « Logique des Orientaux » (*Manṭiq al-Mashriqīyūn*) publiée au Caire en 1910, n'était en fait que la première partie de cette « philosophie orientale » d'Avicenne dont on ne sait si la trace est simplement et à jamais perdue, ou bien si elle a jamais été réellement écrite. Déjà dans les *Prolégomenes I*, j'avais dû me résoudre sous l'injonction des textes, à aller à l'encontre d'une sorte de dogme en vigueur depuis vingt-cinq ans. Il m'était apparu ceci.

En un minutieux inventaire bibliographique, Nallino avait recensé toutes les « tentatives » des Orientalistes depuis Tholuck et Pusey jusqu'à Munk, pour identifier le concept de « *Hikmat al-Ishrâq* » avec celui de « philosophie orientale »⁸. Ces « tentatives » qui apparaissaient au regretté savant comme dépourvues de base, ne faisaient pourtant que s'accorder, à leur insu peut-être, avec ce qui est non pas une tentative mais le legs transmis comme une possession assurée d'âge en âge par la « tradition orientale » ou *ishrâqī*. Certes, la surprenante lecture « *moshriqīyūn* » ou « *moshriqīya* » proposée par Mac Guckin de Slane et qui fourvoya plusieurs Orientalistes jusqu'à Léon Gauthier, donna lieu à une élégante et convaincante démonstration grammaticale de son impossibilité⁹. Il est à soupçonner, il est vrai, que cette rectification, le moindre shaikh « *Ishrâqī* » subsistant en Iran, fort des leçons traditionnelles, eût pu l'apporter spontanément. En tout cas, de là à conclure que la « *Hikmat ishrâqīya* » n'est pas « *mashriqīya* », il y a une marge que l'on ne pourrait franchir qu'en cédant trop rapidement à certaines présuppositions inavouées.

La séparation instituée entre le propos avicennien de philosophie orientale et l'« *Ishrâq* » présuppose, entre autres, que les termes d'« *Ishrâq* » et « *Ishrâqīyūn* » soient des termes techniques créés par Sohrawardī, et ignorés avant lui. Or, pour ne donner qu'un exemple, j'ai

8. Cf. C. A. Nallino, *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna?* in *Raccolta di scritti editi e inediti...* a cura di Maria Nallino, vol. VI, Roma 1948, pp. 224-226 (art. primitivement paru in *Rivista degli Studi Orientali* 1925).

9. Ibid. pp. 227-234, 236-239. Cf. de Boer, art. « *Ishrâqīyūn* » in *Encyclopédie de l'Islam*, où « *Hikmat al-Ishrâq* » est encore identifiée avec « *Hikmat moshriqīya* ». Ibid. in *Supplément*, l'identification est rejetée comme appartenant au « domaine de la fable ». Soit, mais il reste l'équation « *ishrâqīya* » et « *mashriqīya* » chez Sohrawardī.

«le Symbole de Foi des Philosophes»; l'autre au groupe C (récits d'initiation, romans symboliques), c'est le «Récit de l'Exil occidental». Nous nous conformons ainsi au plan que nous avons annoncé pour notre édition⁶. Un autre volume sera encore nécessaire pour l'achèvement des *Opera metaphysica*. Restera alors à mener à bien l'édition des œuvres sur la *Physique*. Nous définirons plus loin les tâches de la traduction française.

Je n'avais pas non plus l'intention de revenir ici sur l'étude que le volume antérieur m'avait donné l'occasion d'esquisser, concernant la notion d'«Ishrâq» sous le triple aspect de la «connaissance orientale», de la «philosophie orientale» et de la «tradition orientale⁷». Tout le but de l'édition des œuvres de Sohrawardî est précisément de préparer la voie pour reprendre alors cette étude, en lui donnant toute l'ampleur désirable. Cependant, de récents travaux, parmi ceux dont la célébration du millénaire d'Avicenne fut l'occasion, ont posé de nouveau la problême de la «philosophie orientale». Sans doute ne mettent-ils pas directement en cause l'œuvre et la pensée de Sohrawardî comme telles. Néanmoins, l'opinion ayant prévalu depuis quelque vingt-cinq ans que la «philosophie orientale» d'Avicenne devait être définie en dehors de toute connexion avec l'«Ishrâq» de Sohrawardî, et que chez ce dernier la philosophie de l'«Ishrâq» était peut-être bien une «philosophie illuminative» mais certainement pas *la* philosophie «orientale», — et comme d'autre part je garde le sentiment que les textes de Sohrawardî nous disent tout le contraire, et qu'en Iran même depuis des siècles la philosophie de l'«Ishrâq» a valu aussi bien comme «philosophie orientale», — je crois nécessaire de procéder à une très brève mise au point de quelques questions récemment soulevées.

II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE»

Il nous faudra revenir ici sur l'une des Gloses que Sadraddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) écrivit sur le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq», celle

6. Ibid. pp. xxiii-xxiv.

7. Ibid. pp. xxv-lxii.

à l'autre une constance et une unité d'intention : la jonction impérieuse du savoir philosophique et de l'expérience mystique, constituant la « *Hikmat ilâhîya* », la philosophie qui a sa source en la Sophia divine, qui est celle du « *Hakîm ilâhî* », en la vérité étymologique ici de la transposition du grec en arabe le *theosophos*, le « *Hakîm mota'allih* », celui qui a l'expérience sophianique de la *theôsis*. Très tôt Sohrawardî a dépassé la philosophie péripatéticienne sur un point précis et décisif, objet d'une discrète confession personnelle (nous la rappellerons plus loin). Mais jamais, il importe de le noter, la philosophie aristotélicienne n'a été rejetée par lui en tant que *propédeutique* absolument nécessaire à la formation et à l'expérience du philosophe. Cette nécessité sera encore solennellement rappelée à la fin du « *Kitâb Hikmat al-Ischrâq* ». L'opposition entre philosophie de l'« *Ischrâq* » et philosophie péripatéticienne ne condamne que ceux des Péripatéticiens qui se contentent de la dialectique rationnelle, sans jamais arriver ni même aspirer à la rencontre intérieurement vécue des « êtres de Lumière ». Elle ne signifie nullement le rejet d'une formation philosophique nécessaire, sans laquelle le mystique rentrerait dans l'un des cas prévus par le prologue du même livre : le spirituel dépourvu de culture philosophique. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'analyser la relation entre Avicenne et Sohrawardî.

Ayant esquissé un groupement des œuvres fondé sur leur concept même et leur mode de présentation (grandes œuvres didactiques, *opera minora*, récits d'initiation, psaumes et doxologies), j'avais indiqué le plan que se proposait de suivre l'édition⁵. Une tétralogie en supporte l'édifice. Dans les *Opera metaphysica I* on aura trouvé la *Métaphysique* des trois premières parties de cette tétralogie : « *Tal-wihât*, *Moqâwamât*, *Motârahât* ». Ces trois livres, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique à son livre fondamental, celui qui achève la tétralogie et dont nous présentons le texte arabe dans le présent volume, le « *Kitâb Hikmat al-Ischrâq* ». Ces œuvres majeures, nous les avons groupées sous l'indice A. Les deux opuscules qui dans ce volume ont été adjoints au texte du « *Kitâb Hikmat al-Ischrâq* » appartiennent l'un au groupe B (*opera minora*), c'est

5. Ibid. pp. xvi-xvii.

La philosophie de l'«*Ischrâq*» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Moḥ. Mo'in, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane²». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie³, traitant de la philosophie de l'«*Ischrâq*». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune⁴. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «*Hikmat-e Ishrâq va farhang-e Irân*» (tirage à part de la revue «*Amûzash ô Parvarash*» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Moḥyîaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «*Hikmat-e Ilâhî*»; et Mahdî Ashtiyânî «*Asâs al-Tawḥîd*» (Public. de l'Université de Téhéran, n° 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. *Prolégomènes I*, pp. vii-xiv.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années ; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus sohrawardien* ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica* ; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux « Bibliothèques ». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica*. Certes, je savais que la tradition de l'« Ishraq » avait en Iran des racines profondes ; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce « Corpus sohrawardien » que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les *Prolégomènes* qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*¹. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérative pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet : Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I (*Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Hellmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxii + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée *ç* par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques ; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, à Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" (*Meshkât al-nobowwa*). Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis* (*hikâyat!*) de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur, la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique".

Henry CORBIN

Les *Prolégomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors⁽¹¹⁾. La philosophie où théosophie *ishrâqî*, en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohrevardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohrevardî aux sages *khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohrevardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l' "intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes l'ontologie du monde médian qui est le *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*). Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici: *En Islam Iranien ...* (*supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972); *L'Archange empourpré ...* (*supra* note 1); *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran sh'îte*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

donc qu'une traduction du "Livre de la Théosophie orientale" requiert d'être accompagnée, non seulement de celle des passages les plus importants de Qotboddîn Shîrâzî, mais aussi de celle des "Gloses" de Mollâ Sadrâ. Nous avons également dans nos dossiers la traduction de la "Métaphysique" de la *Trilogie* contenue dans le tome précédent. La mise au point de tout cela n'est pas sans demander quelque délai.

Nous ne dirons que peu de choses sur les deux petits traités qui font suite ici au "Livre de la Théosophie orientale". Le premier a pour titre le "Symbole de foi des philosophes". Nous en avons donné la traduction française intégrale, avec présentation et notes, dans le recueil de quinze traités de Sohrevardî, dont nous avons groupé la traduction sous le titre de l'un d'eux: *L'Archange empourpré*⁽⁹⁾. La traduction figure dans la première partie du recueil: "La doctrine du philosophe mystique".

L'autre petit traité est le récit mystique intitulé "Récit de l'Exil occidental". On en trouvera également la traduction française avec présentation et notes, dans le même recueil où il figure dans la seconde partie: "La doctrine devenant événement de l'âme"⁽¹⁰⁾. Nous n'en avons pas résolu toutes les énigmes. Nous avons rappelé ci-dessus qu'il trouve son point de départ dans l'évocation de deux récits avicenniens: le récit de Hayy ibn Yaqzân et le récit de Salamân et Absâl. Son titre, "l'Exil occidental", équilibre parfaitement le concept de la "théosophie orientale". Nous avons noté ailleurs combien l'on est frappé par ses réminiscences apparentes d'un texte gnostique célèbre: le "Chant de la Perle", contenue dans les *Actes de Thomas*, histoire du jeune prince parthe missionné de l' "Orient" en ce monde de l'exil. Pourtant il est difficile de supposer que Sohrevardî l'ait connu. Cela pose d'autant mieux le "Chant de la Perle" et le "Récit de l'exil occidental" comme deux témoins de la gnose iranienne constante, avant l'Islam et depuis l'Islam.

(9) Voir *ibid.*, les pp. 11 à 30.

(10) Voir *ibid.*, les pp. 267 à 287. Un commentaire plus développé accompagne la même traduction dans notre ouvrage *En Islam Iranien ...* tome II (*supra* note 2).

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVI^e siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis*, il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Études (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrazôrî qu'il pille en toute honnêteté(?), a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohravardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" (*hâshiyât, ta'lliqât*), en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.*). Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohravardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî*. Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohravardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

L'insistance de Sohravardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) imparti aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'alloh*⁽⁶⁾. Le Shaykh al-Isrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme*, pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son œuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessaire pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâloddîn Ashtîyânî⁽⁷⁾. Il y a, chez Sohravardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadî*), en prophétologie shî'ite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohravardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû*, dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêtk* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands⁽⁸⁾. Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohravardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. En revanche, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

(6) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, *Xvarnah*. Voir aussi notre ouvrage *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

ishrâq, et l'on aurait compris d'emblée que Sohrevardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".⁽³⁾ C'est le monde des Intelligences chérubiques et des *Animae caelestes*. Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohrevardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVII^e siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ*, titre qu'il donne à son grand commentaire).⁽⁴⁾

Sohrevardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale". Cette source, c'est l'*ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohrevardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohrevardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".⁽⁵⁾

(3) Cf. notre livre: *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran - Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*. Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol.19). Voir aussi notre article *Theologoumena Iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux. Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" (*Kitâb al-hikmat al-'arshîya*), par exemple, est divisée en deux "Orient" (*mashriq*), et un "Orient" comporte plusieurs "leviers de lumière" (*ishraq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolégomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter.⁽²⁾

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'aussi bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé maladif à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriq* et

(2) Voir notre ouvrage: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II: Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allîh*, celui qui a vécu l'*apothéosis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire (*ayn al-yaqîn*), mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement (*haqq al-yaqîn*). La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allîh* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avions dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd; les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*lshrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'*lshrâq*, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta (*khorrâh* en persan). La connaissance "orientale" (*lshrâqî*) est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" (*mushriq*), chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Ishrâqîyûn*. Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie*, dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, *une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité* (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale*. Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela."⁽¹⁾

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit-Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*, et ce terme correspond plus exactement qu'à le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohrevardî. Il ne peut en effet dissocier la recherche philosophique (*bahth*) de l'expérience spirituelle que désigne le terme caractéristique de *ta'alloh*, équivalent du grec *theôsis*.

(1) C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kallmat al-tasawwof*. On en trouvera la traduction dans notre ouvrage: Sh. Y. Sohrevardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wîl* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'œuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

**ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES**

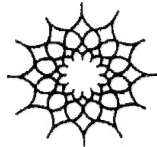
Tome II

**1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole
de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.**

Textes édités avec Prolégomènes en français

Par

HENRY CORBIN



***Institut d'Etudes
et des Recherches Culturelles***

Téhéran 1993

To: www.al-mostafa.com